Pensamiento contemporáneo 51

Peter F. Strawson
Análisis y metafísica

Introducción de
Vicente Sanfélix

Paidós I.C.E | U.A.B

Strawson

Análisis y metafísica

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

El objetivo de la colección *Pensamiento Contemporáneo* es proporcionar al lector interesado en este tema, y no sólo al especialista, un conjunto de textos de autores representativos del pensamiento de nuestro tiempo, textos en los que los mismos autores formulan de manera clara y concisa lo más significativo de su propuesta teórica, aquello que les ha convertido en clásicos de la filosofía del siglo XX.

1. J. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P. K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A. C. Danto, *Historia y narración*
6. T. S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt, *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper, *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson, *Análisis y metafísica*

P. F. Strawson

Análisis y metafísica

Una introducción a la filosofía

Introducción de Vicente Sanfélix Vidarte

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original: *Analysis and metaphysics: an introduction to philosophy*

Traducción de Nieves Guasch Guasch
Revisión técnica de Juan José Acero

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1997

© 1992 by P. F. Strawson
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona,
08913 Bellaterra

ISBN: 84-493-0472-5
Depósito legal: B-41.994/1997

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A Ann Strawson

SUMARIO

Introducción, P. F. Strawson,
un metafísico tolerante, *Vicente Sanfélix* 11

Prefacio a la edición inglesa. 41

1. La filosofía analítica: dos analogías 43
2. ¿Reducción o conexión? Conceptos básicos. 61
3. Moore y Quine 73
4. Lógica, epistemología y ontología. 99
5. La experiencia sensible y los objetos materiales . . . 109
6. El empirismo clásico. Lo interno y lo externo.
   Acción y sociedad 123
7. La verdad y el conocimiento 135
8. Significado y comprensión. Semántica estructural . . 153
9. Causación y explicación 167
10. Libertad y necesidad. 195

Introducción

P. F. STRAWSON, UN METAFÍSICO TOLERANTE*

La tradición analítica constituye una de las corrientes filosóficas fundamentales de este siglo. En su seno ha situado Peter F. Strawson, explícita y reiteradamente, su obra. Pero este encuadramiento no es óbice para que en ella abunden, quizás en mucha mayor medida de lo que es usual en los trabajos de otros filósofos analíticos, las referencias a los pensadores clásicos. Y es que nuestro autor es plenamente consciente de la historicidad del pensamiento filosófico:

> no más que cualquier otra rama de la actividad intelectual, puede la filosofía separarse por completo de su historia pasada...

nos dice en una concisa presentación que hizo de su obra.[1]

Como producto de esta conciencia podemos entender también su concepto de la filosofía. Frente a las veleidades antimetafísicas de los positivistas lógicos y de otros autores analíticos, Strawson siempre ha defendido que esta vieja y venerable disciplina constituye el núcleo de la actividad filosófica, y ha procura-

* Este trabajo se ha beneficiado de la ayuda de la DGICYT para el proyecto de investigación: «Trascendentalismo y racionalidad». También quiero agradecer a Beatriz Capitán, Julián Marrades y Nicolás Sánchez sus comentarios a una primera versión del mismo. Por otra parte, mi deuda con Eduardo Ortiz es mayor. Gracias a su conocimiento de la obra de Strawson me resultó más fácil orientarme respecto al conjunto de la misma.

1. «Ma Philosophie: son développement, son thème central et sa nature générale», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120, 1988, pág. 448.

do que la suya propia sea, en lo fundamental, una contribución a ella. Pero como no es la de la metafísica precisamente una historia sin equívocos, se hace necesario precisar el sentido que la vindicación strawsoniana tiene.

I

Ya el mismo Aristóteles nos da pie para dos concepciones muy diferentes de la Metafísica. Por una parte ésta podría entenderse como una ciencia ocupada de un ámbito *especial* de la realidad, aquel que *trasciende* o está más allá de lo físico; el estudio, en suma, de las sustancias inmateriales como lo serían, por ejemplo y según cierta tradición, Dios y el alma.[2] Por la otra, como una disciplina cuyo objeto sería clarificar los rasgos más *generales* de la realidad o, como decía el mismo Aristóteles con una expresión célebre, como el estudio de «lo que es en tanto que es».

Éste no es lugar para rastrear la complicada relación entre la metafísica especial, o trascendente, y la metafísica general, u ontología. Baste decir que Hume y Kant desarrollarán sistemas que, aun siendo diferentes, coinciden en reivindicar la segunda a la vez que se niega la viabilidad de la primera. No es posible alcanzar un conocimiento teórico de Dios o del alma (entendida, por ejemplo, a la manera cartesiana: como sustancia simple e inmaterial), construir una teología o una psicología racional.[3] Pero esta conclusión escéptica o crítica, es el resultado que se obtiene al construir una metafísica general, una ontología, que no se entiende ahora, a la manera aristotélica, como una investigación de lo que es en tanto que es, sino de cómo podemos obtener conocimiento y, consecuentemente, de los límites de éste.[4]

2. A estas presuntas sustancias inmateriales a veces también se añadió el mundo, pensado como totalidad, como objeto propio de la metafísica general, dado que éste compartiría con el alma y Dios la propiedad de no ser objeto de una posible experiencia sensible. La metafísica especial se articulaba así en una teología, una psicología y una cosmología apellidadas racionales.

3. Ni tampoco una cosmología racional.

4. A decir verdad este giro reflexivo o, si se prefiere, subjetivo de la metafísi-

Pues bien, cuando Strawson reivindica la metafísica no está reivindicando la metafísica especial o trascendente. La de «Dios», por ejemplo, es una entrada que apenas si tiene presencia en los índices analíticos de sus obras, y cuando se ve obligado a tratar la cuestión, normalmente al hilo de su exposición y discusión del pensamiento de un clásico al respecto, no disimula su embarazo:

> Un filósofo del siglo veinte entra con un entusiasmo muy moderado en la teología filosófica, aun incluso para seguir a Kant en la exposición de las ilusiones que se dan en este campo

nos dice en la excelente monografía que dedicó al filósofo de Könisberg.[5] Por otra parte, y como es bien sabido, a Strawson le debemos una de las críticas más rigurosas y exhaustivas de la concepción cartesiana de lo mental, de lo psíquico concebido como una entidad trascendente y separable de lo físico.[6]

Podemos establecer, por lo tanto, una primera precisión. La metafísica que Strawson reivindica es una metafísica general. Cuando él habla de metafísica lo que quiere decir es, en realidad, ontología. Sigue aquí, como en otros muchos lugares, la senda humeana y, sobre todo, kantiana. Y la sigue no sólo por esto, sino también porque su planteamiento ontológico es, como el de Kant o como el de Hume, reflexivo. Se trata de investigar

---

ca, no es una innovación kantiana ni tampoco humeana. Ya Descartes, en su famosa carta al traductor que debía servir de prefacio a sus *Principios de la filosofía*, había marcado el rumbo de la metafísica moderna al definir su tarea como el estudio de las primeras causas y principios no del ser, sino del conocimiento.

5. *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975 (edición original en inglés de 1966), pág. 185. Strawson ha mantenido constante su interés por el pensamiento de Kant, como lo atestigua su, por ahora, última publicación: *Entity and Identity*, Oxford, Clarendon Press, 1997; en la que se recogen varios trabajos dedicados al filósofo alemán.

6. Véase el justamente célebre tercer capítulo de *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989. (Edición original en inglés de 1959.) En su artículo «Yo, mente y cuerpo», recogido en *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1995 (edición original inglesa de 1974), el lector podrá encontrar una presentación de esta crítica que, a la vez que sucinta, deja bien patente cuánto coincide Strawson con Kant en este punto.

la estructura general de la realidad partiendo de nuestra concepción de la misma.

> Si hablamos de nuestra estructura conceptual, de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, en lugar de hablar, como si dijésemos, del mundo directamente, conservamos un control más firme de nuestro propio proceder filosófico, una comprensión más clara de aquello que nos ocupa.[7]

Resumamos: Strawson entiende que el núcleo de la filosofía es la metafísica; y por metafísica entiende en realidad ontología, y por ontología entiende, a su vez, la tarea de presentar la estructura general de nuestro pensamiento sobre el mundo. Hemos avanzado bastante en la tarea de perfilar el sentido que tiene la vindicación strawsoniana de la metafísica. Y con todo, no hemos avanzado lo suficiente. Pues lo que hemos dicho es compatible con una concepción de la metafísica que no es todavía la de Strawson; me refiero a la histórica o historicista, semejante a la que defendió, por ejemplo, Collingwood.

II

Concedamos el principio de que la tarea de la metafísica es presentarnos los rasgos generales de nuestro pensamiento sobre el mundo. Añadamos ahora la premisa de que nuestro pensamiento más fiable sobre el mundo es aquel que nos suministran las teorías científicas. Dado que éstas cambian a lo largo del tiempo lo que nos queda

> es algo en el espíritu de Collingwood, quien declaró que la metafísica era realmente un estudio esencialmente histórico, el intento de explicitar lo que él llamó las «presuposiciones absolutas» de la ciencia del momento. La verdad metafísica quedaría así relativizada a períodos históricos.[8]

7. *Análisis y metafísica*, pág. 77.
8. P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: some varieties*, Londres, Methuen, 1985, pág. 26.

Si alguien cree que se puede soslayar el historicismo collingwoodiano negando la segunda de las premisas aducidas; alegando, por ejemplo, que no es la ciencia sino eso que laxamente se llama el sentido común lo que constituye nuestro pensamiento más fiable sobre el mundo, se equivoca de medio a medio. Pues si es indiscutible que las teorías científicas cambian, indiscutible es que igualmente lo hace el sentido común, siquiera sea por la influencia de aquéllas sobre éste. El mismo Strawson así lo reconoce:

> Ciertamente los conceptos cambian, y no sólo, aunque principalmente, en la periferia del especialista; e incluso los cambios del especialista provocan reacciones en el pensar ordinario.[9]

¿Qué objetar pues a la concepción historicista de la metafísica? Creo que antes de objetarle nada habría que concederle bastante. Habría que concederle, para empezar, que la tarea que se propone es no sólo legítima sino probablemente de sumo interés. Y habría que concederle también —y quizás en ello estribe buena parte de ese interés— que el recordar el carácter histórico de muchos de los conceptos con los que pensamos la realidad puede ayudarnos a no confundir, como le pasó a Kant, lo que son presuposiciones del pensamiento de una época con presuposiciones del pensamiento sin más.

No tenemos, por tanto, por qué proscribir el enfoque historicista. Podemos reconocer que es un enfoque legítimo, que debemos tolerar que alguien ampare bajo el rótulo glorioso de «metafísica» las investigaciones de esta índole. Sólo si el historicista no correspondiera a nuestra tolerancia, habría que enfrentarse a él. Por ello, a continuación del último texto que hemos citado, añade Strawson:

9. *Individuos*, pág. 14. No obstante, aunque se conceda la historicidad del sentido común puede seguir habiendo buenas razones para dar prioridad a éste sobre las teorías científicas; o al menos para no circunscribir nuestra atención sólo a éstas. Como sugiere el mismo Strawson, un historicista puede juzgar que la tarea de la metafísica no es sólo desenterrar la estructura oculta de ideas que subyace al pensamiento científico, sino también al pensamiento social y moral de una determinada época o sociedad. Véase *Los límites del sentido*, pág. 106.

> Ciertamente, también, la metafísica se ha ocupado ampliamente de tales cambios... Pero sería un craso error concebir la metafísica sólo bajo este aspecto histórico.[10]

Dicho de otra manera: historicismo sí, pero no sólo. Porque si una parte de los conceptos que utilizamos para comprender la realidad son de naturaleza histórica y mudable, otra parte de esos conceptos no lo son en absoluto. Y es precisamente esta parte inmutable de nuestro pensamiento sobre el mundo la que, según Strawson, debe fundamentalmente preocuparse por sacar a la luz la ontología:

> Pues hay una sólida médula central del pensar humano que no tiene historia —o no tiene ninguna registrada en las historias del pensamiento; hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto—. Obviamente éstas no son las especialidades del pensar más refinado. Son los lugares del pensar menos refinado; y son, con todo, el núcleo indispensable del equipamiento conceptual de los seres humanos más sofisticados. Es de ellos, de sus interconexiones y de la estructura que forman, de los que se ocupará una metafísica descriptiva.[11]

Hemos ganado ahora una nueva y muy importante precisión de la concepción strawsoniana de la metafísica. A las determinaciones negativas de la misma que ya conocíamos: no es una metafísica especial, ni trascendente; hay que añadir que tampoco es una metafísica historicista. De las positivas también podemos ahora dar una enumeración más completa: es una metafísica general, una ontología reflexiva que pretende describir el núcleo inmutable del esquema o sistema conceptual del que nos servimos para pensar la realidad. Y es al conjunto de todo esto a lo que Strawson bautizó con un rótulo que ha hecho fortuna: «Metafísica descriptiva». Y con todo, seguimos sin poder darnos por satisfechos. Aún quedan objeciones que afrontar y precisiones que realizar.

10. Ibíd., pág. 14.
11. Ibíd., pág. 14.

III

Volvamos a nuestro historicista. Puede protestar que le hemos dejado en una situación muy desairada. Lo hemos obligado a reconocer el carácter parcial de su proyecto so pena de acusarlo de dogmático e intolerante. Pero puede replicarnos que el dogmático es Strawson: el cambio conceptual es un hecho innegable; la permanencia de un conjunto de categorías es lo que está por demostrar. El *onus* de la prueba recae sobre el metafísico descriptivo. Pero ¿cómo podría éste demostrar su tesis?

Si es a Strawson a quien le toca mover en primer lugar las piezas, debe empezar por suministrarnos algo así como una lista de esos conceptos que según él son inmutables. Y a decir verdad, no elude el reto:

> Por nombrar algunas al azar, tengo en la cabeza ideas tales como las de espacio, tiempo, objeto, suceso, alma y cuerpo, conocimiento, verdad, significación, existencia, identidad, acción, intención, causalidad y explicación.[12]

Sin embargo, es dudoso que esta enumeración calme al historicista. ¿En serio puede pretenderse que, por ejemplo, el concepto de alma o el de cuerpo no varían en el espacio y en el tiempo?

La respuesta a esta pregunta creo que debe ser negativa; pero también creo que el propio Strawson lo concedería. Pues lo que él necesita, por atenernos a los ejemplares escogidos, no es postular la existencia de un concepto de alma o de cuerpo perfectamente invariable a través de todas las culturas y de todas las épocas históricas. Lo único que necesita es que estos conceptos, en *su carácter más fundamental* (éstas eran sus propias palabras),[13] no cambien. Y ésta es una exigencia a favor de cuya razonabilidad podemos argumentar.

Podemos argumentar, por ejemplo, y para empezar, apoyán-

12. «Ma philosophie...», pág. 448.

donos en consideraciones de índole empírica. Al fin y al cabo los seres humanos, todos los seres humanos, constituímos una única especie; luego será sensato esperar que nuestras respuestas frente a las presiones selectivas sean bastante homogéneas. ¿Pero quién duda de que nuestros esquemas conceptuales son una —a buen seguro la más importante; desde luego también la más específicamente humana— de las clases que integran el conjunto de aquellas respuestas?:

> Todos somos animales de la misma especie con organizaciones nerviosas y cerebrales semejantes y no hay por qué suponer que las categorías más generales para la organización de la experiencia humana son ampliamente diferentes ni que, correlativamente, los tipos lógico-semánticos básicos de elementos detectables en los lenguajes humanos son, por tanto, muy ampliamente diferentes.[14]

Pero las consideraciones empíricas no son las únicas que Strawson podría alegar a favor de su tesis:

> La evidencia lingüística puede realmente *parecer* apuntar a algunas variaciones completamente básicas... Pero ningún lenguaje podría siquiera plantearnos un problema definido a no ser que sea *entendido* por algún teórico de gramática.[15]

A lo que Strawson parece estar apuntando aquí es a un tipo de argumento conceptual al que con cierta asiduidad han acudido los pensadores que quieren oponerse a un relativismo radical. Si algo debe contar como un lenguaje diferente al nuestro deberá ser inteligible, so pena de que aparezca como una mera emisión de ruidos. Pero si es inteligible ello significa que, después de todo, ese lenguaje diferente es traducible al nuestro, y por lo tanto, por grande que sea la diferencia de los recursos concep-

13. Véase supra, cita de la nota n.° 11.

14. Strawson, «Gramática y filosofía» recogido en *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983 (edición original en inglés de 1971), pág. 169.

15. Ibíd. Cursivas del original.

tuales de los distintos lenguajes, debemos comprometernos con la existencia de un mínimo núcleo conceptual común que garantice la intertraducibilidad.[16]

Esta réplica al historicista nos permite, por otra parte, situar mejor a Strawson en el contexto de la tradición analítica. Como uno de los miembros más destacados junto con Austin, Ryle o Grice de la llamada «Escuela de Oxford», es habitual colocarlo entre los filósofos del lenguaje ordinario. Sin embargo, ahora disponemos de todo tipo de razones para sospechar que tal adscripción debe ser seriamente matizada. Para empezar, porque ahora sabemos que para Strawson lo importante no es la concreción que cualquiera de esos conceptos cuya clarificación constituye el objeto de la metafísica descriptiva pueda tener en un lenguaje particular, sino el carácter más fundamental de los mismos, común a todos los lenguajes. De modo que si el filósofo se quedara en el análisis del uso efectivo de los términos en un idioma, difícilmente podría alcanzar aquel objetivo. Para continuar, porque los conceptos que interesan desde una perspectiva metafísica, por su misma generalidad, es muy probable que aun estando implicados en muchas de nuestras formas ordinarias de hablar no aparezcan explícitamente mencionados en ellas, o no con el grado de generalidad que al metafísico le interesa.

Consideremos el caso del tiempo, por ejemplo. Está implicado en la conjugación de nuestros verbos y en muchas expresiones adverbiales, incluso a veces aludimos a él en nuestro discurso ordinario en una forma sustantivada... pero el dominio por parte del hablante de todos estos recursos gramaticales de su idioma no le garantiza la inmunidad a la perplejidad que ya sintiera Agustín cuando se preguntó, en general, qué era el tiempo.

No se trata de negar al estudio de los usos ordinarios de los términos toda utilidad. Un análisis semejante puede tener la vir-

16. Ya Hume esgrimía como evidencia a favor de la existencia de *una* naturaleza humana la intertraducibilidad de los lenguajes. Por otra parte, quien quizás haya explotado más a fondo este argumento sea D. Davidson, en su importante artículo «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», recopilado en *Enquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

tud terapéutica de curarnos ciertas opiniones erróneas o paradójicas a las que podemos vernos inducidos precisamente por dejarnos llevar por superficiales analogías gramaticales. Pero lo que Strawson señala es la insuficiencia de este proceder para abordar la tarea general que él, fiel como hemos visto a la tradición, le adscribe a la metafísica:

> La forma bajo la que el dominio práctico de los conceptos se presenta de la forma más clara es en el uso, en la palabra y la escritura, de las expresiones lingüísticas de las que disponemos para esos conceptos. Podría concluirse que es en el uso ordinario, no filosófico, de las palabras, donde encontraremos indicaciones para su comprensión filosófica. Éste es el origen de lo que se llama habitualmente «la filosofía del lenguaje ordinario» —que es ciertamente... un método muy fructífero... especialmente para disipar absurdos y destruir las pretensiones vanas— ...especialmente ligada al nombre de J. L. Austin. No obstante, este método padece serias limitaciones... Las conexiones estructurales que el filósofo querría descubrir se encuentran a menudo a un nivel más profundo que aquél que este método es apto para alcanzar o exponer. No pienso que se puedan detectar muchos rasgos de este método en mi obra.[17]

Pero si Strawson no es un filósofo del lenguaje ordinario, o al menos no lo es básicamente, sí, se dirá, es un filósofo del sentido común. Al fin y al cabo, como el lector de este libro tendrá ocasión de apreciar, su autor no sólo reivindica la figura de Moore sino que, como hemos visto, cuando define la tarea de la metafísica le asigna la descripción de los conceptos más generales con los que pensamos la realidad de una manera no refinada, esto es: ordinaria.[18] Pues bien, ¿por qué, cabría preguntarse, debiéramos fiarnos del pensamiento no refinado sobre el mundo?

17. «Ma Philosophie...», págs. 449-450. Se puede encontrar una exposición detallada de las relaciones de Strawson con los filósofos de la escuela de Oxford en la introducción del profesor Acero a la edición, en esta misma colección, de *Libertad y resentimiento.*

18. Véase supra nota n.° 9.

Esta pregunta admite dos modulaciones bien diferentes. Por un lado podría sonar como el viejo desafío escéptico radical, y entonces querría decir: ¿qué seguridad tenemos de que el mundo es tal y como lo pensamos; no podrían nuestros conceptos ser erróneos? Por el otro puede no tener tanto un sesgo escéptico sino cientifista, y entonces quiere decir: ¿acaso no hay conceptos mejores que los del sentido común para pensar la realidad? Aunque quizá las respuestas a una y otra pregunta no estén completamente separadas, de momento vamos a atender a este último sentido de la cuestión pues él nos permitirá sacar a la luz otra concepción de la metafísica contra la que Strawson se sitúa.

IV

Hasta ahora hemos visto que la metafísica especial caía fuera del interés de nuestro filósofo; y que tampoco se sentía especialmente interesado por la metafísica historicista. Otro tanto cabe decir de lo que, por contraste con la metafísica descriptiva que él asume, llama la metafísica revisionista, una metafísica cuyo propósito no es describir esa estructura común con la que pensamos el mundo, sino producir una estructura mejor.[19]

La metafísica revisionista cuenta con el respaldo de una larga tradición, y ha tomado —y sigue tomando— concreciones muy diferentes. La actitud de Strawson frente a ella es tan compleja y matizada como su actitud frente al resto de maneras de entender la metafísica que hemos estado aquí considerando. Al fin y al cabo Strawson no condenó la metafísica especial, se limitó a manifestar su desinterés por parte de la misma —la teología— y si el lector pensó que la crítica rigurosa y exhaustiva al cartesianismo a la que hicimos mención equivalía a condenar el concepto no físico de la mente al limbo del sinsentido, más vale que atienda a pasajes como éste

19. Véase *Individuos*, pág. 13.

> el concepto de una conciencia individual pura... aunque no podría existir como un concepto primario a usar en la explicación del concepto de persona... pudiera con todo tener una existencia lógicamente secundaria.[20]

Por otro lado ya vimos que tampoco se deducía de la concepción strawsoniana de la metafísica la imposibilidad o falta de interés de la metafísica historicista.

Esta misma actitud tolerante hacia los enfoques alternativos es la de Strawson con respecto a la metafísica revisionista. Hasta el punto de que en más de una ocasión parece cifrar el criterio de elección entre una y otra en una cuestión de elección personal. Así, por ejemplo, comparando su concepción de la filosofía con la de Quine, sin duda uno de los más importantes revisionistas contemporáneos, nos dice

> no me concierne evaluar los méritos relativos de estas dos concepciones. Cada cual tiene su propio valor y atractivo; y la elección entre ellas es, en última instancia, quizás una cuestión de temperamento individual.[21]

No creo, sin embargo, que esto sea todo lo que Strawson tenga que decir a propósito de la relación entre la metafísica descriptiva y la revisionista.

A veces el revisionismo toma la forma del reduccionismo. Se trata de hacer ver cómo los conceptos ordinarios —incluidos *aquellos generales cuya elucidación constituía la tarea* del metafísico descriptivo— se pueden analizar en términos más básicos. En este esquema se incluiría el proyecto del empirismo clásico o de filósofos que como Stuart Mill, Russell, Carnap, etc., han pensado que, por ejemplo, se podía reducir, analizar, construir —el término exacto poco nos importa— el concepto de los objetos físicos en términos de entidades como impresiones, ideas sensibles, datos sensoriales, etc. No puede creerse seriamente que para Strawson

20. Ibíd., pág. 117.

21. Strawson, «Two conceptions of Philosophy», en Barrett, R. B. y Gibson, R. (comps.), *Perspectives on Quine*, Cambridge, Blackwell, 1990, pág. 312.

la opción entre lo que el reduccionismo nos propone y ese esquema conceptual ordinario que la metafísica descriptiva estudia se reduzca a una cuestión de gusto personal.

Para empezar, el empirismo clásico —quizá fuera mejor decir el fenomenismo—, como el racionalismo al que tantas veces se le contrapone, se apoya sobre una concepción errónea y poco realista del conocimiento y del lenguaje;[22] amén de descansar sobre una comprensión insostenible de la experiencia por la que ésta se entiende como una instancia libre de toda contaminación conceptual, razón por la que, en última instancia, deviene un proyecto incoherente. Y es que las entidades que postula como básicas y en términos de las cuales se han de explicar las otras, sólo pueden identificarse si ya presuponemos la existencia de estas últimas.

El empirismo se puede depurar de sus dogmas fundamentalistas y dar lugar al naturalismo cientifista tipo Quine. Tenemos aquí una segunda versión del revisionismo más difícil de objetar desde la perspectiva de Strawson. Lo que esta posición viene a recomendarnos en definitiva es que construyamos nuestra ontología en continuidad con la ciencia, pues al fin y a la postre es ésta, y no el sentido común, la que nos da la mejor imagen del mundo. Procuraremos entonces que nuestros compromisos ontológicos sean lo más económicos posibles y alcancen sólo a entidades científicamente aceptables.[23]

La réplica a esta posición no puede ser tan contundente como la dada al revisionismo reduccionista. Probablemente haya incoherencias en posiciones tan austeras como la de Quine,[24] pero no deja de ser verdad que, por así decirlo, podemos adoptar sobre el mundo la perspectiva científica. Sin esta concesión la proclamada tolerancia strawsoniana respecto a la metafísica revisionista

22. La concepción fundamentalista, que Strawson criticó en «Does Knowledge Have Foundations?», Valencia, *Teorema*, 1974.

23. Véase *Análisis y metafísica*, pág. 91.

24. Fundamentalmente, relacionadas con la hostilidad quineana hacia la intensionalidad y la analiticidad. Strawson criticó las tesis quineanas al respecto en un célebre artículo que firmó junto con H. P. Grice, «In Defense of a Dogma», *The Philosophical Review*, vol. 65, 1956.

sería un simple y llano ejercicio de cinismo. ¿Qué puede decirle, pues, el metafísico descriptivo al partidario de la revisión? Varias cosas.

La primera, que su posición es legítima mientras no se convierta en un imperialismo conceptual que deviene escepticismo agresivo contra la perspectiva no científica del sentido común. Una cosa es decir, por ejemplo, que podemos describir el mundo con el lenguaje de la física, y otra muy distinta afirmar que dado que en ese lenguaje no tienen cabida el vocabulario de la moral, o propiedades fenoménicas de los cuerpos como el color, o la misma conciencia, todo esto son ilusiones irreales. Cuando el revisionista se convierte en un naturalista radical, cientifista, propenso a afirmar cosas como las recién dichas, el metafísico descriptivo tiene todo el derecho a recordarle que su posición ontológica es extremadamente puritana, que deja fuera de su imagen de la realidad la mayor parte de lo que para los humanos es de interés, y que, por lo tanto, no tenemos por qué seguirle en su opción, que estamos en nuestro derecho de defender una ontología más tolerante o católica —como también la llama Strawson— que no le niega el honorífico título de «real» a todo aquello que el revisionista quiere dejar fuera.

Pero hay más. También puede el metafísico descriptivo, cuando el revisionista deviene escéptico, recordarle el carácter estéril de sus dudas; pues la concepción de la realidad con la que el sentido común nos compromete no es, sencillamente, cancelable. Podemos a veces, y por breve tiempo, adoptar la perspectiva científica; pero es difícil llegar a creer que nuestra vida podría transcurrir sólo desde ella. Y todavía más; puede también recordarle al revisionista que el punto de vista científico que defiende es, no sólo menos permanente que el del sentido común, sino conceptualmente secundario con respecto a éste.[25]

25. Todas estas estrategias argumentativas contra el naturalismo cientifista las pone en juego Strawson en *Skepticism and Naturalism: some varieties*. De este modo, frente al reduccionismo eliminacionista defiende Strawson la realidad de los atributos morales, de las cualidades secundarias, de las intensiones y el significado, así como el carácter inocuo de la teoría de la identidad de lo físico y lo mental, que no debiera llevar a la eliminación del lenguaje y las explicaciones intencionales de la conducta humana.

Ahora podemos ver por qué la respuesta de Strawson a los dos desafíos contra el sentido común, el del escéptico y el del revisionista, es básicamente una y la misma. La misma combinación de naturalismo y trascendentalismo que sirve para defender al sentido común frente al cientifismo, sirve para defenderlo del escepticismo radical. Nuestras creencias ordinarias no son algo que esté en nuestra mano cancelar —hasta aquí el naturalismo—, y el mismo escéptico debe presuponer en sus argumentos la validez de aquellos conceptos que quiere desafiar —he aquí la vertiente trascendental de la filosofía strawsoniana—.

En resumidas cuentas, ¿qué es lo que el metafísico descriptivo tiene que decirle al revisionista y al escéptico, con el que, aun diferenciándose por la intención, termina aquél muchas veces por coincidir? Sencillamente que los conceptos del sentido común que él quiere clarificar son no sólo muy generales —lo que los hace comunes a todo esquema conceptual— sino también irreductibles a conceptos más básicos —contra las pretensiones del empirista clásico— y necesarios —contra el escéptico y el cientifista— en el sentido trascendental de que cualquier imagen del mundo que quiera construirse, e incluso hasta los argumentos que pretendan desafiarlos, deben presuponer su validez; y también en el sentido naturalista de que ningún argumento, aun si fuera coherente, podría tener la consecuencia de hacérnoslos abandonar.[26]

V

Como vamos a ver, la crítica strawsoniana a la metafísica revisionista nos puede ayudar también a perfilar un poco más el sentido y la tarea de la metafísica descriptiva que él propone. Se trataba de clarificar aquellos conceptos más generales con los que pensamos la realidad; pero ¿cómo llevar adelante tal clarificación? Hasta ahora sólo disponemos de una lista un tanto rapsódica de conceptos, y si esto fuera todo aquello de lo que podemos disponer cabría, si no objetar, sí al menos señalar que el proyecto straw-

26. Véase *Análisis y metafísica*, pág. 66.

soniano supone una importante enmienda a la tradición filosófica. Al fin y al cabo, la metafísica no sólo aspiró siempre a la generalidad, sino también a un carácter sistemático. Ello era parte al menos de lo que se quería decir cuando se la calificaba de ciencia. Por otra parte, Strawson también enmendaría la tradición en tanto que uno de los papeles que reiteradamente ésta ha atribuido a la metafísica es la de fundamentar las ciencias particulares, pero ¿no se trata aquí sólo de clarificar el sentido común, y no la ciencia?

En efecto, cuando Aristóteles hablaba de «filosofía primera» en parte la llamaba así por su función, fundamentadora, con respecto a las filosofías segundas; y el mismo Strawson reconoce que los grandes metafísicos no entenderían la posibilidad de que su disciplina estuviera totalmente desconectada de toda ciencia particular.[27]

Pero ahora estamos en disposición, por lo que ya sabemos, de dar respuesta a esta objeción. Si los conceptos de los que trata la metafísica descriptiva son tan generales como Strawson pretende, entonces el científico también deberá servirse de ellos en su específica práctica científica. La clarificación conceptual de aquéllos resulta pues igualmente útil para ésta, y bien puede decirse que la metafísica descriptiva no traiciona el rol fundamental que respecto a las ciencias particulares siempre ha tenido la filosofía primera:

> El especialista científico... Posee un dominio explícito de los conceptos especiales de su teoría. Pero se ve obligado a emplear también determinados conceptos cuya aplicación trasciende las fronteras de su especialidad, conceptos que no son realmente propios del especialista: por ejemplo, los conceptos de explicación, demostración, prueba, conclusión, causa, evento, hecho, propiedad, hipótesis, evidencia y el concepto mismo de teoría —por citar únicamente unos pocos...— el especialista puede saber perfectamente cómo utilizar estos conceptos dentro de su disciplina, es decir, puede ser capaz de usarlos ahí con perfecta corrección y no serlo a la hora de explicar, en general, cómo hace tal cosa.[28]

27. Véase *Análisis y metafísica*, pág. 54.
28. Ibíd., pág. 55.

También podemos entender ahora el tipo de elucidación que la metafísica descriptiva puede proporcionar. Puesto que los conceptos que trata de clarificar son irreductibles sería imposible que su análisis consistiera en retrotraerlos a conceptos de un nivel más elemental. No, la irreductibilidad de los conceptos de los que trata obliga a que el análisis que de los mismos pueda suministrarnos sea, como le llama Strawson, conectivo:[29] los conceptos se clarifican al mostrar sus mutuas relaciones. Volvemos de nuevo a toparnos con el cariz transcendental de la metafísica strawsoniana; pues, en efecto, podríamos decir que el negocio *único* de una filosofía trascendental es sacar a la luz esas interconexiones entre los conceptos.

VI

¿Único o fundamental? Es el dilema entre Strawson y Kant. El dilema entre sus respectivas concepciones de la filosofía trascendental. Para el pensador alemán la filosofía sería ciertamente lo que, como hemos visto, Strawson denomina análisis conectivo; pero sacar a la luz la conexión existente entre nuestros conceptos, además de una función clarificadora, tendría una virtualidad antiescéptica. Los argumentos trascendentales, a la vez que nos muestran las relaciones entre determinados conceptos, fundan la validez objetiva de los mismos.

Prima facie hay algo de chocante en el planteamiento kantiano. ¿Cómo puede un argumento que establece la necesaria conexión entre ciertos conceptos establecer, a la vez, que a los mismos les corresponde necesariamente algo en la realidad? Dicho quizá más burdamente pero también más claramente: ¿cómo puede convertirse un argumento sobre nuestra forma de pensar en un argumento sobre la forma de la realidad?[30]

29. Ibíd., pág. 65.

30. A la postre ésta venía a ser la cuestión que, a propósito de los argumentos trascendentales, planteaba Barry Stroud en su trabajo «Transcendental Arguments», *The Journal of Philosophy*, 1968. Un trabajo que Strawson tiene bien pre-

Que Strawson, como hemos visto, combine la argumentación trascendental con una estrategia naturalista para oponerse al escéptico ya nos indica su desconfianza hacia este aspecto de la concepción kantiana de la filosofía trascendental. Y es que el mismo pende directamente del carácter idealista de esta concepción. Las conexiones necesarias entre nuestros conceptos se convierten en rasgos necesarios de la realidad porque, según Kant, nunca podemos conocer la realidad como en sí misma es, sino sólo como se nos aparece conforme a la estructura de nuestra subjetividad. La necesaria estructura de nuestra representación del mundo es la estructura necesaria del mundo porque sólo podemos acceder a éste en tanto que representable.

Strawson siempre ha considerado que este idealismo, que mantiene a Kant más cerca de Berkeley de lo que él mismo supuso,[31] es erróneo:

> La teoría (del idealismo trascendental) no es simplemente el que nosotros no podamos tener conocimiento de una realidad suprasensible, sino que la realidad es suprasensible y que nosotros no podemos tener conocimiento alguno de ella. Hay abundantes puntos en los cuales esta teoría hace rápidas inmersiones en la ininteligibilidad.[32]

Sin idealismo, la reflexión trascendental ya no nos garantiza la invulnerabilidad de nuestros conceptos frente a los ataques del escéptico; sólo nos ofrece un panorama de su mutua conexión. Y sin embargo, a pesar de la enmienda, el proyecto strawsoniano de una metafísica descriptiva todavía conserva un fuerte sabor kantiano. Pues defendida la objetividad de nuestro esquema conceptual mediante una estrategia naturalista alternativa —más remi-

---

sente cuando discute la cuestión. Por su parte, Stroud también se ha hecho eco de las fluctuantes posiciones de Strawson en este tema en «Kantian argument, conceptual capacities, and invulnerability» en P. Parrini (comp.), *Kant and Contemporary Epistemology*, The Hague, Kluwer, 1994.

31. «Kant, como idealista trascendental que es, está más cerca de Berkeley de lo que él mismo cree», *Los límites del sentido*, pág. 19.

32. Ibíd., pág. 34. Véase también «Ma philosophie...» pág. 440.

niscente de Hume o del segundo Wittgenstein, que de Kant—[33] lo que aquella reflexión sigue ofreciéndonos es un panorama de los modos generales como el mundo se nos presenta,

> como también él (Kant) subrayó, aquellos conceptos que entran en nuestras creencias más básicas... son justamente aquellos conceptos que entran más íntima e inmediatamente en nuestra común experiencia del mundo. Ellos son aquello... que *experimentamos que* el mundo ejemplifica, aquello de lo que *vemos* las cosas y las situaciones *como* casos. Correlativamente, la experiencia es conciencia del mundo como ejemplificándo*los*.[34]

El análisis conectivo strawsoniano, como la analítica trascendental kantiana, aspira a presentarnos los conceptos que hacen posible nuestra experiencia del mundo; un mundo, para Strawson (y aquí está la diferencia con Kant), que ya no necesita calificarse de fenoménico, sino que es real *tout court*.

Quizá tengamos ahora más perfilada la metafísica descriptiva que Strawson nos propone. Hemos visto cuál sería su relación con las ciencias y, también, en qué sentido se la puede considerar una especie de filosofía trascendental. Pero nuestra pregunta original sigue sin contestarse. ¿Cómo proceder sistemáticamente a ese análisis conceptual en que consiste la misma?

VI

El camino que Strawson nos propone vuelve a entroncar con una larga y vieja tradición. Si algo es un concepto, es fundamentalmente aquello que interviene en nuestras creencias, creencias que, a su vez, expresamos en nuestros juicios. Pues bien, ¿acaso no nos muestra la lógica cuáles son algunos de los rasgos de la estructura fundamental, profunda, de nuestros juicios, y por lo tanto del discurso y del pensamiento? La lógica nos suministra en-

33. Véase *Skepticism and Naturalism: some varieties*, cap. I.

34. P. F. Strawson, *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Londres, Methuen, 1974, pág. 14. Cursivas del original.

tonces el hilo conductor para, al menos, empezar a establecer cuáles son esos conceptos fundamentales. Resuena aquí el eco de Aristóteles, de Kant y del primer Wittgenstein.

En efecto, si queremos hacer onto-logía bueno será empezar por fijarnos en el logos, en la manera como hablamos. Pero hablar lo hacemos de muchos modos y con finalidades diferentes. Pues bien, he aquí la primera opción. De todos los posibles usos del lenguaje aquél que le interesa básicamente al metafísico es el uso descriptivo, aquél que, por así decirlo, está animado por una voluntad de verdad:

> Un principio que yo observo generalmente es el de confinar la atención a oraciones de una clase proposicional o declarativa. Es decir, si O (por oración) es la categoría gramatical fundamental, entonces la forma semántica general de O, para todas nuestras construcciones, puede expresarse en castellano por «Así es como las cosas son». Se apreciará que me hago eco de la observación de Wittgenstein sobre la forma general de la proposición.[35]

Ahora bien, ¿cómo puede una oración cumplir esta función? En la respuesta de Strawson a esta pregunta resuena ahora el eco del Estagirita. Por su estructura apofántica las oraciones pueden tener un valor de verdad. Para que una oración pueda llegar a ser verdadera debe decir algo sobre algo. Una oración es, por lo tanto, el resultado de lo que Strawson denomina «la combinación básica» de dos tipos diferentes de elementos: aquel que representa aquello de lo que algo es dicho —el sujeto— y el que representa aquello que es dicho de aquél —el predicado—.[36] La estructura sujeto-predicado constituye entonces un rasgo fundamental de cualquier lenguaje y, por ende, de cualquier pensamiento humano. He aquí la que quizá sea la tesis más básica de Strawson.

La lógica nos suministra así el inicio del hilo conductor que puede dar a la metafísica descriptiva strawsoniana un carácter sistemático. Pero, conviene recordarlo, sólo el inicio. Y es que

35. Ibíd., pág. 80.
36. Véase ibíd., cap. I.

Strawson ya desde el mismo comienzo de su carrera intelectual desconfió de la potencialidad filosófica de la lógica formal,

> en esta mi primera obra (*Introducción a una teoría de la lógica*), no contento con presentar... una *introducción* a la lógica formal moderna, me he dedicado a combatir lo que veía como una ilusión, a saber que la lógica formal, por clara y potente que sea, constituye un instrumento suficiente para desvelar claramente todos los rasgos estructurales más generales del lenguaje que utilizamos. La lógica formal es más bien una clase de abstracción que desvela algunos... rasgos estructurales seguramente fundamentales del discurso y por consiguiente del pensamiento, pero haciendo abstracción de otros, u omitiéndolos.[37]

Se ven bien los límites de la lógica formal, el grado de abstracción que supone, en el caso de la tesis que acabamos de establecer. Desde el punto de vista formal, estas dos oraciones: «Aristóteles es un hombre» y «El hombre es un animal racional» son estructuralmente idénticas, y diferentes de, por ejemplo, «Aristóteles está a la izquierda de Platón». Las dos primeras combinan un único sujeto con una propiedad. La última relaciona dos sujetos. La forma lógica de las dos primera sería «Pa». La de la última «aRb». Y sin embargo parece claro que desde el punto de vista gnoseológico la tercera de estas dos oraciones está más cercana a la primera de lo que lo está la segunda, pues ambas atribuyen propiedades empíricas a individuos particulares, en tanto que la otra nos habla de una clase de tales individuos.

Si a la lógica formal se le pasa por alto este rasgo diferenciador no es por casualidad. Es porque su perspectiva sólo se alcanza si se abstrae de lo que Strawson denomina «Las reglas de referencia».[38] El lógico presupone que los símbolos que constituyen la combinación básica oracional tienen referencia y ésta sentido. Pero justamente porque lo presupone no se preocupa de

37. «Ma Philosophie...», pág. 439.

38. Véase *Introducción a una teoría lógica*, Buenos Aires, Nova, 1969, págs. 251-252 y, en general, el conjunto del epígrafe primero del cap. VIII: «lógica formal, sus aplicaciones y limitaciones».

explicar cómo es ello posible. Así la lógica nos puede enseñar que la estructura sujeto-predicado es universal; puede incluso proporcionarnos una serie de diferencias formales entre el primero y el segundo, pero lo que no puede hacer es explicarnos en qué consiste la diferencia entre referirse a algo como sujeto, y predicar algo de él.[39]

Para entender esta diferencia es preciso abandonar el terreno sumamente abstracto de la lógica formal e internarse en el de una investigación que, a diferencia de aquélla, no sólo no abstrae las reglas de referencia sino que hace de ellas su problema fundamental, y en la que, por tanto, lo que prima no es la consideración sintáctica del lenguaje —la consideración de éste desde el punto de vista de las relaciones que se dan entre los signos— sino la atención a su dimensión semántica —por la que los signos se relacionan con el mundo— y pragmática —la relación de los signos con sus usuarios—. Una investigación, en suma, que se inscribe de inmediato en el terreno de lo que la nomenclatura filosófica más usual suele denominar epistemología o teoría del conocimiento, pero que Strawson rotula a menudo como gramática.

Esta denominación, si no demasiado respaldada por la tradición,[40] no está injustificada. Para empezar, hablar de gramática puede servir para recordarnos que la teoría del conocimiento que se realiza procura mantenerse en contacto estrecho con la lógica y la filosofía del lenguaje, antes que con la psicología.[41] Pero sobre

39. En el primer epígrafe del primer capítulo de *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Strawson repasa algunas de las propuestas formales para distinguir entre sujeto y predicado. Su conclusión es que estas propuestas, cuando son correctas, más que explicar la distinción están necesitadas ellas mismas de una explicación. Véase, por ejemplo, pág. 9.

40. Aunque Strawson contraponga su concepción gramatical del análisis filosófico a la concepción terapéutica del mismo que atribuye al último Wittgenstein. Véase *Análisis y Metafísica*, pág. 45 y sigs., lo cierto es que éste utiliza la noción de gramática en un sentido que, en muchos aspectos, retoma el propio Strawson.

41. «... el interés (central de mi filosofía) es por una operación fundamental del *lenguaje* o del *pensamiento* y por los *objetos* de esta operación: me refiero a la operación de la referencia y de la predicación, o, si lo prefieren, a las categorías gramaticales de sujeto y de predicado. Formulada en estos términos, parece que hablo de

todo la denominación está justificada por ciertas estrechas analogías entre algunos rasgos de la investigación que se propone y los propios de la gramática en el sentido tradicional del término.

Debiéramos recordar, por ejemplo, el carácter bifronte, semántico y pragmático, no menos que sintáctico, de una y otra. En efecto, si consideramos las categorías de la gramática tradicional pronto nos percatamos de esta ambivalencia. Un verbo, por ejemplo, por serlo tiene todos los predicamentos para desempeñar el rol sintáctico de núcleo del predicado. Pero lo que hace de él un verbo, nos dice la teoría tradicional, es un rasgo semántico como el de designar una acción y no un objeto o una propiedad.

Para continuar, y éste es el aspecto de la analogía que más subraya Strawson, aunque el hablante sigue las reglas de la gramática, no tiene por qué ser consciente de las mismas ni capaz de formularlas explícitamente. Pues bien, lo que la gramática filosófica se propone desentrañar es, precisamente, las reglas que relacionan determinados conceptos que, aunque implícitos o presupuestos en nuestro hablar y pensar, no tienen por qué resultarnos inmediatamente accesibles:

> Por lo tanto —para concluir la analogía—, así como el gramático, y especialmente el gramático moderno modélico, trabaja para elaborar una explicación sistemática del sistema de reglas que observamos sin ningún esfuerzo cuando hablamos gramaticalmente, el filósofo lo hace para conseguir una explicación sistemática de la estructura conceptual general de la que nuestra práctica diaria muestra que tenemos un dominio tácito e inconsciente.[42]

---

una cuestión de filosofía del lenguaje. Y ciertamente lo es». «Ma Philosophie...», pág. 437. Cursivas del original. En líneas generales podríamos decir que, incluso dentro de una misma corriente de pensamiento, hay dos maneras de practicar la epistemología. Una, que la acercaría más a la lógica o a la filosofía del lenguaje; y otra que, por contra, lo haría a la psicología. En el empirismo clásico, por ejemplo, mientras Locke ligó estrechamente su epistemología a un estudio de las palabras, Berkeley y Hume prefirieron estudiar «directamente» las ideas.

42. *Análisis y Metafísica*, pág. 50.

Recapitulemos. La lógica formal nos enseña que la combinación de sujeto y predicado es la estructura de todo lenguaje y, por tanto, de todo pensamiento. Pero es preciso pasar del terreno de la lógica formal al de la gramática filosófica y preguntarse qué es lo que subyace a esta distinción. Ella nos permitirá mostrar el orden sistemático de nuestro esquema conceptual, de nuestra concepción general de la realidad.

VII

Llegamos por fin a la tesis ya no básica sino fundamental de Strawson: de entre todos los actos de referir y de predicar hay uno que tiene un carácter prioritario y paradigmático; aquel en el que nos referimos a entidades particulares espacio-temporales atribuyéndoles propiedades generales que nos permiten reconocerlas. Con ella Strawson nos viene a decir que es la distinción ontológica entre particulares y universales, y la distinción epistemológica entre intuición y concepto, la que subyace a la distinción lógica entre sujeto y predicado. Las oraciones que expresan nuestras creencias más básicas son aquéllas en las que nos referimos a entidades particulares intuibles para predicar de ellas conceptos de propiedades que permiten reconocerlas en el espacio y a través del tiempo.[43]

Strawson es bien consciente de que con esta tesis se vuelve a situar en el seno de una antigua tradición metafísica occidental:

> Hay una asociación tradicional en la filosofía occidental entre la distinción *lógica* del sujeto y del predicado y la distinción ontológica de particular y universal... la noción de «sustancia» designaría los *sujetos* fundamentales de la predicación o del pensamiento en general... Aristóteles, la figura clave de esta tradición,

43. Strawson ha argumentado en diferentes lugares de su obra, y de diferentes maneras, ésta su tesis fundamental. Véase, por ejemplo, la II parte de *Individuos*, «Términos singulares y predicación», recogido en *Ensayos lógico-lingüísticos*, el cap. I de *Subject and Predicate...* o el cap. IV de esta misma obra, *Análisis y Metafísica*, para no ir más lejos.

> ha identificado las *sustancias primeras*, una subclase de particulares espacio-temporales relativamente persistentes que ejemplifican algún principio de organización distintivo... yo he avanzado una conclusión similar, sosteniendo que objetos materiales y personas, relativamente persistentes, son los particulares de base desde el punto de vista de la identificación y de la referencia.[44]

El carácter básico que las entidades particulares tienen en nuestro esquema conceptual explica las tendencias hacia el nominalismo que en el seno de esa misma tradición metafísica occidental se han registrado, pero aunque Strawson comprende el impulso nominalista no lo comparte, apostando de nuevo por una posición más tolerante. Al fin y al cabo, aun si el criterio de compromiso ontológico fuera el ser objeto de referencia, negando a los términos predicativos toda potestad al respecto, en nuestro hablar común a menudo nos referimos no sólo a los particulares espacio-temporales a los que acabamos de mencionar sino, también, a las diferentes clases que los mismos componen, a propiedades e, incluso, a entidades abstractas; y no está nada claro (o mejor dicho: Strawson tiene muy claro que no es el caso) que una paráfrasis nominalista de estos modismos vaya a funcionar.[45]

De nuevo, frente al puritanismo nominalista que no concede existencia más que a lo particular, apuesta Strawson por una ontología más tolerante —a veces calificada por él mismo también como más liberal y católica— en la que, sin caer en el realismo mitológico propio del platonismo, en el que lo más real sería justamente lo universal, se concede a éste una realidad derivada o secundaria.

De este modo, al ordenar los actos de referencia según su simplicidad o complejidad, Strawson pone también un orden sistemático en el ámbito de lo real. El ciclo se ha cerrado. De la lógica a la gramática; y de ésta a la ontología: «la teoría de aquello que existe fundamentalmente».[46]

44. «Ma Philosophie...», pág. 445. Cursivas del original.

45. En suma es éste el caballo de la batalla ontológica entre Quine y Strawson. Véase al respecto *Análisis y Metafísica*, pág. 86 y sigs. o, también, «Two conceptions...».

46. «Ma Philosophie...», pág. 439.

VIII

Strawson ha afirmado en repetidas ocasiones que su investigación no persigue otro propósito sino satisfacer una curiosidad puramente intelectual, contraponiéndola así a otras concepciones de la filosofía cuya finalidad ha calificado, también repetidamente, como «edificante»:

> Hay una clase de filosofía que todavía florece y que lo seguirá haciendo con seguridad mientras los hombres continúen meditando sobre su naturaleza y sobre su situación moral. Hablo de ese género de reflexión más o menos sistemática que uno halla en las obras de Heidegger, Sartre y Nietzsche, del que no hay duda que ha presidido en gran medida la obra de este último filósofo: un género de reflexión que conduce a veces a un nuevo enfoque de la vida y la experiencia humanas.
>
> La filosofía analítica, por otra parte —al menos según yo la concibo— no promete ninguna visión reveladora.[47]

A mi entender, esta concepción austera de los objetivos de la metafísica descriptiva en parte continúa y en parte rompe con los planteamientos de la tradición en la que la reflexión strawsoniana se sitúa.

Aristóteles, Hume y Kant —la tríada de clásicos en los que, sin duda, Strawson más se reconoce— todos ellos, de una manera u otra, enraizaron la reflexión metafísica en la naturaleza o en la estructura de la razón humana. Se trata, por lo tanto, de una actividad cuya justificación estaría de más. En este aspecto el planteamiento de Strawson coincidiría con el de estos filósofos.

Pero aunque la metafísica esté, para todos ellos, enraizada en la naturaleza humana, no es menos cierto que inscriben la

47. *Análisis y Metafísica*, pág. 44. Véase también, por ejemplo, «Ma Philosophie...», pág. 448 o «Two conceptions...», pág. 312. Aunque Strawson no lo mencione nunca, es difícil no ver en este tipo de consideraciones una alusión a los planteamientos de R. Rorty.

misma en un contexto que, por seguir a Strawson, podríamos denominar de «edificación». Aristóteles la ve como la disciplina liberal por antonomasia y como la actividad que culmina una ética de la excelencia. Hume le exige una utilidad mundana que él cifra en su virtualidad antisupersticiosa y la inculcación en quien la práctica de un carácter, por escéptico, tolerante. Por último, como es de sobra conocido, pretendía Kant con su crítica limitar el conocimiento para hacer un sitio a la fe. De modo que si Strawson fuera coherente con sus declaraciones explícitas acerca del alcance de su metafísica descriptiva, en este aspecto estaría enmendando la tradición que en otros continúa. Enmienda que no consiste sino en un empobrecimiento de los objetivos perseguidos. Sin embargo, dudo de que la especulación strawsoniana carezca de todo propósito y significado «edificante». Intentaré argumentar, ya para terminar, las razones de mi duda.

Para empezar llama la atención que Strawson no haya circunscrito sus indagaciones al ámbito de la filosofía teorética. Aunque quizá más tímidas de lo que sería de desear, no han faltado sus incursiones en la filosofía práctica e, incluso, en la estética.[48] El contraste aquí con otros metafísicos analíticos —notablemente con Quine— es significativo y, según creo, no accidental.

En efecto, Strawson ha heredado de Kant, y también si cabe con más fuerza de Wittgenstein, un propósito anticientifista para su reflexión. En ella, como en la de Kant o en la del Wittgenstein de cualquiera de sus etapas, encontramos razones para preservar lo que podríamos denominar el ámbito del significado, en una acepción amplia de este término que incluye no sólo el significado lingüístico —o, si se prefiere, la dimensión intensional del mismo— sino también lo que podríamos llamar el significado vital. Frente al imperialismo conceptual del cientifismo, Strawson nos recuerda que la perspectiva de la ciencia natural es ella misma simplemente una perspectiva humana en-

48. Véase por ejemplo, «Libertad y resentimiento», «Moralidad social e ideal individual» o «La valoración estética y la obra de arte». Ensayos todos ellos recogidos en *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1995.

tre otras,[49] y una perspectiva que, por lo demás, no se ajusta especialmente bien a nuestra efectiva experiencia vital:

> No he querido decir que estas concepciones (las cientifistas, propias del naturalismo reduccionista) del mundo sean erróneas, sino que el mundo tal y como es concebido desde estas perspectivas no es el mundo tal y como es experimentado, no es, como uno podría decir en París, *le monde vécu.*[50]

Es lógico que quien defienda la realidad inalienable del mundo vivido, del que forman parte legítima las valoraciones morales o estéticas, haya dedicado parte de su atención a las mismas. Como tampoco es de extrañar que, por contraste, los pensadores cientifistas, tipo Quine, construyan una filosofía que podríamos denominar extramoral.

Con todo, no pienso que el anticientifismo constituya la veta fundamental del aspecto edificante del pensamiento strawsoniano. Más que kantiano o wittgensteiniano, a mi entender, en este punto Strawson acusaría la influencia del «irónico» Hume. Y es que, como el lector atento habrá apreciado sin duda, quizás uno de los conceptos que en esta sucinta introducción a la metafísica de Strawson más he utilizado es el de «tolerancia». La metafísica descriptiva es tolerante con la metafísica especial, con la historicista y hasta con la revisionista. A todas ellas les reconoce Strawson su legitimidad y su interés. Tolerante también es su ontología en la que, aunque se concede primacía a cierto tipo de entidades particulares, no por ello se destierra al limbo de la ilusión las entidades de otro tipo. Tolerante, en fin, es como acabamos de ver su anticientifismo, que no pretende tanto negarle el pan y la sal a la perspectiva científica cuanto defender los derechos filosóficos del mundo vivido.

Probablemente lo que subyazca a este planteamiento global sea una opción claramente moral:

49. *Skepticism and Naturalism...*, pág. 44.
50. Ibíd., pág. 52.

> Podemos al menos comprender la posibilidad de puntos de vista morales diferentes de los nuestros. Podríamos decir que corresponde a una persona educada el ser capaz de entender tales puntos de vista en un sentido más completo, es decir, tener una captación imaginativa de lo que sería, o fue, o es, sostenerlos. Lo cual nos resulta más fácil en la medida en que se esté preparado para dar la bienvenida a un cierto grado de pluralismo moral, a una cierta diversidad de perspectivas morales; y podemos estar preparados para hacerlo porque, aunque es fácil formarse una idea exagerada de la coherencia de la perspectiva moral propia y ajena, muchos de nosotros, como resultado de causas parcialmente históricas y parcialmente idiosincrásicas, tenemos diferentes moralidades dentro de nosotros.»[51]

La metafísica strawsoniana es un buen instrumento para la formación de la persona educada. Si en su origen tuvo este propósito, el círculo se habría cerrado definitivamente. La apuesta por la tolerancia habría llevado a la edificación de una metafísica que la ejemplifica y la justifica. Un círculo moral y filosófico cuya honestidad, como la de los círculos que genera el análisis conceptual que Strawson propone, dependerá, según el propio criterio del pensador británico, de la amplitud que pueda alcanzar.

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE
Universidad de Valencia

51. Ibíd., págs. 46-47.

Prefacio a la edición inglesa

Este libro está pensado como una introducción a la filosofía. Es doblemente introductorio. Primero, porque no presupone que los lectores tengan familiaridad alguna con el tema. Se ha de poder comprenderlo sin conocer nada de él. En segundo lugar, porque no comienza discutiendo problemas particulares, sino dando una explicación de la naturaleza general de la filosofía tal como yo y otros muchos filósofos de nuestra época la concebimos y tratamos de ponerla en práctica. (Naturalmente que hay otras concepciones legítimas.)

De forma gradual esta explicación general se va convirtiendo en un intento de mostrar, esquemáticamente, cómo pueden y deben resolverse algunas de las cuestiones más importantes que surgen en los campos relacionados de la metafísica, la epistemología y la filosofía del lenguaje. Más adelante, en los capítulos finales, he escogido tratar dos cuestiones filosóficas particulares, que desarrollo con mayor detalle. Así pues, la progresión va de lo global a lo local, de lo general a lo específico, del esbozo al detalle.

El libro, por lo tanto, puede justamente considerarse introductorio. Pero, aun siéndolo, no se trata de una obra elemental. No existe la filosofía elemental. En el estanque de la filosofía no hay un lado en el que no cubra.

He de decir algo ahora sobre la génesis de la obra. Desde 1968 hasta mi jubilación en 1987 y durante casi cada año, impartí en Oxford una serie de dieciséis conferencias introductorias a la filosofía con el título que tiene este libro. Sus primeros siete capítulos

conservan, virtualmente sin ningún cambio, el contenido de las primeras diez u once conferencias de 1968, en las cuales introduje pocos cambios en los años siguientes. El tema del capítulo 8 es una adición posterior, hecha en un momento en el que las teorías del significado inspiradas en la teoría de la verdad de Tarski estaban adquiriendo popularidad. Con los años, y conforme lo hacían mis preocupaciones, fueron cambiando las cuestiones filosóficas concretas que habían de tratarse más detenidamente en las conferencias finales, hasta llegar un momento en que se incluyeron los temas de los dos últimos capítulos de libro.

Por último, una palabra sobre el uso que se ha hecho de todo este material hasta el presente. Los dos últimos capítulos se publicaron, respectivamente, en *Essays on Davidson: Actions and Events*, editados por Vermazen y Hintikka (Oxford, 1985) y *Spinoza: His Thought and Work* (Jerusalén, 1983). Agradezco a los coordinadores y editores de estos volúmenes su permiso para reproducirlos aquí. Salvo unas pocas excepciones, especialmente el capítulo 8, toda la obra la traduje al francés y la impartí como conferencias en el Collège de France en la primavera de 1985. (Estas conferencias, con el título de *Analyse et métaphysique*, se publicaron posteriormente en ese mismo año en París, en J. Vrin.) Como Conferencias Immanuel Kant presenté sustancialmente el mismo material en Munich, en el verano de 1985; en la Universidad Católica de Washington, en 1987; y como contribución a la Escuela de Verano Chino-Británica de Filosofía celebrada en Pekín, en el verano de 1988. Así pues, las conferencias han sido ampliamente aireadas, si bien no publicadas en inglés hasta ahora.

Dedico el libro a mi esposa, cuya compañía y apoyo, no sólo en todas estas ocasiones, sino a lo largo de toda mi vida de trabajo, han sido para mí de una ayuda y valor sin medida.

P.F.S.
Oxford
Mayo de 1991

Capítulo 1

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: DOS ANALOGÍAS

Como se dijo en el Prefacio, mi primera tarea —la de tratar de explicar la concepción general de la filosofía con la que me hallo comprometido— nos llevará a un esquema de los principales apartados de la materia, de algunas de las principales cuestiones que se plantean en ella y de sus relaciones recíprocas; y a esto le seguirá, como conclusión, un tratamiento más detallado de dos cuestiones concretas que servirá de ejemplo de esa concepción.

Naturalmente, ese gran nombre que es «Filosofía» no ha significado siempre, en todas las épocas, una misma cosa. Ni tampoco tiene ahora el mismo significado para todo el mundo. Hay muchas formas de ilustrar la idea. Puede que para sorpresa de algunos, partiendo incluso de la poesía inglesa. No es que la palabra aparezca ahí muy frecuentemente, pero sí a veces. Así, un personaje de *Comus,* la mascarada de Milton, dice: «Cuán hechicera es la divina filosofía». John Keats, por otra parte, parece decir exactamente lo contrario en su poema *Lamia*: «¿No echan a volar todos los hechizos con el simple toque de la fría filosofía?».

El conflicto es sólo aparente. El contexto deja suficientemente claro que con la misma palabra se dicen cosas distintas. Keats hablaba de lo que hasta hace relativamente poco se llamaba «filosofía natural», y que ahora llamamos «ciencia natural» o simplemente «ciencia». Su afirmación, o parte de ella, era que la ciencia era enemiga de la fantasía, del mito y del ejercicio de la imaginación poética. («La filosofía recortará las alas de un ángel», etc.) Keats pensaba quizás en algo más filosófico (en otro sentido)

cuando añadía que la filosofía, es decir, la ciencia, «destejerá un arco iris». Volveremos sobre ello.

Milton tenía en mente algo bastante diferente de la ciencia natural. La apreciación de su personaje viene a continuación de, y refiere una larga y espléndida declamación en favor de la castidad —una declamación que todavía puede parecer encantadora, aunque hoy pueda ser un poco pintoresca—. Y *su* intención, supongo, es que esa elocuente y razonada reflexión sobre la naturaleza moral del hombre puede aliviar, reforzar y elevar el espíritu. Ahora bien, el uso de la palabra «filosofía» para referirse a algo próximo a este género de meditación no está tan pasado de moda como lo está el utilizarla para hablar de eso que llamamos «ciencia». Al contrario. Hay una clase de filosofía que todavía florece y que lo seguirá haciendo con seguridad mientras los hombres continúen meditando sobre su naturaleza y sobre su situación moral. Hablo de ese género de reflexión más o menos sistemática que uno halla en las obras de Heidegger, Sartre y Nietzsche, del que no hay duda de que ha presidido en gran medida la obra de este último filósofo: un género de reflexión que conduce a veces a un nuevo enfoque de la vida y la experiencia humanas.

La filosofía analítica, por otra parte —al menos según yo la concibo— no promete ninguna visión reveladora. Su objetivo es bastante diferente.

¿Qué persigue, entonces? ¿De qué se ocupa? Bien, seguramente de ideas o conceptos. Así, el título de «filosofía analítica», que ella misma se ha autootorgado, sugiere que la descripción apropiada de su actividad favorita es el «análisis conceptual». Y puede que, como nombre suyo, esta expresión le sea suficientemente adecuada. Como descripción sería menos satisfactoria. Creo que un análisis se puede entender como un tipo de partición o descomposición de algo. De ahí que tengamos la imagen de un tipo de trabajo intelectual que consiste en desmenuzar ideas o conceptos: en descubrir cuáles son los elementos en los que se descompone un concepto o una idea. ¿Es una imagen correcta o equivocada, o es parcialmente una cosa y parcialmente otra? Esta pregunta requiere una respuesta matizada, que dejo para más adelante.

De tanto en tanto se proponen otras imágenes, algunas de ellas inequívocas analogías o metáforas. El profesor Ryle, por ejemplo, solía hablar de geografía conceptual o de la elaboración de mapas o cartas conceptuales. Esta imagen tiene su mérito. Un mapa o una carta nos da una representación de un área, una representación que en alguna medida es abstracta y que usualmente no conseguimos hacernos en nuestros habituales episodios perceptivos. Los mapas cambian de escala, muestran más o menos detalles, reflejan diferentes intereses particulares. Pueden ayudarnos a orientarnos. Con una carta de navegación exacta es menos probable que corramos el riesgo de naufragar; aunque seguramente un naufragio intelectual o conceptual es algo que puede pasarnos.

Sin embargo, por ser metafórica, la imagen continúa siendo incómoda. Tras dejar a un lado los elementos metafóricos, nos quedamos únicamente con la idea de una representación abstracta de ciertas relaciones entre conceptos, elaboradas con un cierto propósito. Pero, ¿qué conceptos?, ¿qué relaciones?, ¿qué propósitos? Por lo visto, nada de todo esto se especifica.

Otra imagen, muy diferente, que ha sido familiar durante un tiempo, aunque todavía pueda causar sorpresa, es la del filósofo analítico como un cierto tipo de terapeuta, como alguien que asume la labor de curar ciertas clases características de desorden intelectual. Este filósofo no ofrece doctrinas ni teorías; en lugar de ello aporta una técnica. Según esta concepción, cuando queremos pensar como filósofos, podemos caer en ciertos embrollos o confusiones obsesivos: nosotros mismos nos vemos arrastrados por nuestra razón hasta conclusiones que ni podemos aceptar ni tampoco eludir; nos hacemos preguntas que parecen no tener respuestas o que tienen únicamente respuestas absurdas; somos incapaces de ver cómo puede ser verdad aquello que sabemos muy bien que es verdad, y así sucesivamente. La función del filósofo analítico es, entonces, la de poner orden en nuestras cosas o la de ayudarnos a hacerlo; la de liberarnos de las confusiones obsesivas, de los falsos modelos que dominan nuestro pensamiento, y capacitarnos para ver con claridad lo que tenemos delante de nosotros mismos. Así, dice Wittgenstein: «El filósofo trata una pre-

gunta como una enfermedad».[1] Hemos de acercarnos a él como un neurótico se aproxima a un analista.

Esta concepción, esta imagen del filósofo como un terapeuta, puede parecer ahora muy poco creíble, quizás hasta chocante; por lo menos exagerada y unilateral. De hecho, a mí me resulta exagerada y unilateral. Pero también es cierto que merece que se la tenga en cuenta, porque posee también su valor. Suscita preguntas a las que sus partidarios han dado respuestas. Las preguntas son: ¿cómo surgen estos desórdenes característicos?, ¿qué formas adoptan? ¿y cómo se los corrige o se cura uno de ellos? En general: ¿cómo se cae en el típico *impasse* filosófico? Y ¿cómo se sale de él?

La respuesta que se les da es la siguiente: que esos desórdenes nunca surgen cuando nuestros conceptos, nuestras ideas, están desempeñando realmente su labor, sino tan sólo cuando holgazanean. Naturalmente, podemos vernos apresados en otros enredos, toparnos con otros tipos de problemas, cuando usamos las palabras que expresan nuestras ideas para hacer el trabajo que les es propio; pero en esos casos no estamos nunca ante embrollos filosóficos ni tampoco ante problemas filosóficos. Caemos en éstos, nos topamos con tales problemas, sólo cuando permitimos que los conceptos o las palabras se desvinculen de su uso real, de los asuntos teóricos o prácticos que les dan su significación; cuando permitimos que floten o que discurran ociosas por nuestra mente. Cuando sucede esto, todo género de paralelismos gramaticales superficiales, de imágenes o metáforas profundamente enterradas, o de modelos inapropiados, pueden hacerse con el mando de nuestro pensamiento y arrastrarnos a paradojas, absurdos, mitos o confusiones extremas. Estas influencias distorsionadoras, aunque siempre estén latentes, se anulan en la medida en que realmente empleamos nuestras palabras o conceptos sin salirnos de las diversas esferas teóricas o prácticas que son sus verdaderos campos

1. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 255. Trad. cast.: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y por Editorial Crítica, Barcelona, 1988 (*N. del t.*).

de operaciones. Pero cuando las palabras, los conceptos, no están activos, sino desocupados en la mente y la lengua, estamos a merced de esas mismas fuerzas distorsionadoras.

Éste es, por lo tanto, el diagnóstico; y conocido el diagnóstico, la naturaleza de la cura es clara. La máquina intelectual, que gira veloz, pero suelta del engranaje, ha de encajarse en él de nuevo. Se nos ha de liberar de la prisión de los modelos obsesivos e ilusorios haciéndonos recordar, con contundencia y efectividad, cuál es la realidad, es decir, cómo se utilizan realmente las palabras y los conceptos implicados. Este es el significado de la máxima de Wittgenstein: «No busques el significado; busca el uso». Por ello dice: «El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada»;[2] y también: «*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano».[3]

Esta visión de cuál es, o habría de ser, la naturaleza de su actividad les ha parecido repugnante y frívola, una total abdicación, como si dijésemos, de su responsabilidad filosófica a muchos de aquellos a los que se suele llamar filósofos analíticos. Así se lo pareció, por ejemplo, a Lord Russell, y así se lo parece a Sir Karl Popper. Sus comentarios sobre la obra posterior de Wittgenstein tienen una amargura característica. Las posiciones extremas raramente son las correctas. Así, existe la presunción general de que es errónea cualquier posición extrema sobre esta cuestión; que tanto abrazar la posición terapéutica con exclusión de todo lo demás como repudiarla abiertamente serían errores por igual.

Dejemos por un tiempo a un lado este tema y su analogía con la terapia y consideremos, en su lugar, otra *analogía*. Esta analogía tiene, como todas, sus peligros. Pero puesto que me parece más prometedora que las otras, correré el riesgo y la desarrollaré con alguna extensión.

Cuando se presentó a la reina Isabel de Castilla la primera gramática del español o, más correctamente, del castellano, su reacción fue la de preguntar para qué servía. La respuesta que recibió del gramático tenía un carácter histórico-mundano y presentaba

2. Ibíd., § 127.
3. Ibíd., § 116.

el lenguaje como un instrumento del imperio —en lo cual no tenemos por qué entrar—. Lo interesante es la razón de ser de la pregunta de la reina. Pues, naturalmente, en cierto sentido la gramática no tenía ninguna utilidad para los hablantes del castellano. En cierto sentido, ya conocían esa gramática. Hablaban un castellano gramaticalmente correcto, porque el castellano gramaticalmente correcto *era* simplemente lo que ellos hablaban. La gramática no enunciaba los cánones de corrección de las oraciones que empleaban; por el contrario, lo que establecía los cánones de corrección de la gramática era las oraciones que empleaban. Sin embargo, aunque en un sentido conocían la gramática de su lengua, en otro la ignoraban.

Si se le hubiera pedido a Isabel que enunciara, de una forma sistemática, un conjunto de reglas o principios a la luz de los cuales pudiera uno decidir si cualquier sucesión de palabras castellanas constituía una oración gramaticalmente completa y correcta, se habría visto en apuros. Su práctica y la de sus cortesanos, al construir oraciones castellanas, evidenciaba que en un sentido observaban semejante conjunto o sistema de reglas o principios. En un sentido, tales reglas o principios regían la práctica. Pero del hecho de que observaran sin esfuerzo esas reglas no se seguía en absoluto que pudiesen, con o sin naturalidad, enunciar las reglas; decir cuáles eran.

Cabe extraer de aquí la moraleja general de que poder hacer algo —hablar gramaticalmente, en este caso— es muy diferente de poder decir cómo se hace; que lo primero no implica para nada lo segundo. El dominio de una práctica no conlleva un dominio explícito (aunque pueda admitirse a veces que lleve consigo un dominio implícito) de la teoría de esa práctica. Las gramáticas se aprendieron implícitamente mucho antes de que se las escribiera explícitamente; y las gramáticas implícitas son necesarias para el habla y, por lo tanto, necesarias para el pensamiento, excepto para sus formas más rudimentarias. Pero, como es natural, los seres humanos racionales, capaces de un pensamiento maduro, deben tener un conocimiento implícito de más cosas que gramáticas; o, mejor aún, que el conocimiento implícito que tienen de sus gramáticas se halla entreverado de un dominio im-

plícito de todos los conceptos, de todas las ideas que hallan expresión en su lengua, de aquellas con las que hacen funcionar su pensamiento. En nuestras transacciones con el mundo manejamos un bagaje conceptual enormemente rico, complicado y afinado; pero ni se enseña, ni se podría enseñar, a dominar los elementos que integran este formidable bagaje cuando se nos enseña la *teoría* de su empleo.

Así, por ejemplo, hay un sentido en el que sabemos perfectamente bien qué es conocer mucho antes de que oigamos hablar de la teoría del conocimiento (si es que oímos alguna vez hablar de ella). Hay un sentido en el que sabemos qué es decir la verdad aun sin sospechar quizá que existan cosas como las teorías de la verdad. Aprendemos las palabras «mismo», «real» o «existe» y su uso correcto sin ser conscientes de los problemas filosóficos de la identidad, la realidad y la existencia. De la misma manera, aprendemos a trabajar con una amplia y heterogénea gama de nociones éticas: bueno, malo, correcto, equivocado, castigo; conceptos espaciales y temporales; las ideas de causalidad y explicación; ideas de emociones: tristeza, enfado, miedo, gozo; de operaciones mentales de varias clases: pensar, creer, preguntarse si algo es el caso, recordar, estar a la expectativa, imaginar; de percepción y experiencia sensorial: ver, oír, tocar, sentir; familias completas de conceptos que clasifican tipos de personas, animales, plantas, objetos naturales, procesos, eventos, artefactos humanos, instituciones y funciones; y de las propiedades, cualidades, de lo que hacen y de lo que les pasa a todos éstos. Como es natural, aprendemos las palabras que expresan estos conceptos de formas diversas; pero en gran parte las aprendemos sin la ayuda de nada a lo que pueda con propiedad llamarse enseñanza teórica. No se nos introduce en ellos indicándonos qué lugar les corresponde en una teoría general de los conceptos. La enseñanza que recibimos es fundamentalmente práctica y en gran parte por medio de ejemplos. Mucho de lo que aprendemos lo logramos repitiendo y siendo ocasionalmente corregidos, tal y como aprenden a hablar gramaticalmente los niños antes de que oigan hablar de gramáticas.

Sigamos con la analogía. Así como no perdemos el dominio de la gramática de nuestra lengua nativa, tampoco perdemos el dominio de este bagaje conceptual. Sabemos sacar partido de él, cómo usarlo al pensar y al hablar. Pero así como el dominio práctico de la gramática no lleva consigo en forma alguna la habilidad de enunciar sistemáticamente las reglas que observamos sin esfuerzo, tampoco el dominio práctico de nuestro bagaje conceptual lleva consigo en absoluto que comprendamos clara y explícitamente los principios que gobiernan nuestro empleo de ese bagaje, la teoría de nuestra práctica. Por lo tanto —para concluir la analogía—, así como el gramático, y especialmente el gramático moderno modélico, trabaja para elaborar una explicación sistemática del sistema de reglas que observamos sin ningún esfuerzo cuando hablamos gramaticalmente, el filósofo lo hace para conseguir una explicación sistemática de la *estructura conceptual* general de la que nuestra práctica diaria muestra que tenemos un dominio tácito e inconsciente.

Repitiendo el ejemplo, hay un sentido en el que comprendemos el concepto de saber, sabemos qué es saber o qué significa la palabra «saber»; pues sabemos usar correctamente la palabra. En un sentido, comprendemos el concepto de identidad personal, sabemos lo que es la mismidad de la persona, sabemos lo que significan las palabras «misma persona», porque sabemos cómo aplicar el concepto en la práctica. Y si algunas veces nos vemos en dificultades para resolver problemas de identidad, son dificultades prácticas, dificultades como las de los tribunales de justicia, no dificultades conceptuales. Pero, quizás existe otro sentido en que no comprendemos los conceptos, no sabemos qué es la identidad personal, no podemos decir lo que significa la palabra «saber». Hemos adquirido una práctica, pero no somos capaces de enunciar la teoría de nuestra práctica. Sabemos las reglas porque las observamos pero, a pesar de ello, las ignoramos en la medida en que no somos capaces de decir cuáles son. Los titubeos y las pifias propios de los primeros conatos de describirlos y explicarlos contrastan con la facilidad y precisión de nuestro uso.

Esta explicación, esta analogía de la gramática, al igual que las que la han precedido, suscita dudas, preguntas y problemas. Si las examinamos, podremos hacernos una mejor idea de sus méritos y

limitaciones y encontrar, entonces, un camino hacia algo más satisfactorio y comprensivo aunque menos figurativo.

Pero, primero, consideremos una objeción. Podría decirse que dista de ser verdad que no digamos ni podamos decir habitualmente cuáles son nuestros conceptos, qué significan nuestras palabras. Muy a menudo damos y recibimos precisamente enseñanza explícita de este género —aunque ello no convierte en filósofos ni en discípulos de filósofos a los que proporcionan o reciben esa enseñanza—. Esta objeción puede responderse en parte preguntando: ¿quién le dijo a usted lo que significa la palabra «mismo» o la palabra «saber» o la palabra «si» o la palabra «significado» o la frase «la razón por la cual» o «hay», todas ellas de su lengua materna? ¿Y a quién le explicó usted lo que significan todas estas expresiones de su lengua materna? Hay, por lo tanto, un conjunto de conceptos clave —*identidad, saber, significado, explicación, existencia*— que aprendemos a emplear con éxito, pero que nunca son introducidos mediante enseñanza explícita. La parte restante de la respuesta es ésta: esa enseñanza explícita de los significados que recibimos y proporcionamos del modo usual es estrictamente práctica tanto en la intención como en su efecto. Su propósito es el de dotarnos de la capacidad práctica de comprender y usar expresiones. Presupone el dominio previo de una estructura conceptual existente y usa cualquiera de las técnicas que estén a mano para modificarla y enriquecerla. Por su parte, los principios, la estructura y las explicaciones en cuya búsqueda anda el filósofo analítico no se pueden alcanzar a través de ninguna de estas técnicas estrictamente prácticas; porque se trata precisamente de los principios y la estructura cuya captación implícita está presupuesta en el uso de tales técnicas.

Esto por lo que se refiere a la objeción. Ahora, en segundo lugar, puede plantearse la siguiente duda: ¿cuáles son las relaciones entre esta explicación de la labor filosófica, que recurre a la analogía de la gramática, y la explicación wittgensteiniana, que se vale de la analogía de la terapia? Está claro que tienen bastante en común. Las dos ponen gran énfasis en el uso real de los conceptos dentro de las esferas que son propiamente suyas —bien se trate de los conceptos comunes de la vida cotidiana, bien de los que

atañen por su profesión a ingenieros, fisiólogos, historiadores, contables o matemáticos—. Ambas sugieren que, de alguna forma, la verdad salvadora reside ahí, en la utilización real de los conceptos. Sin embargo, es evidente que ambas analogías difieren significativamente en su espíritu y objetivos. La analogía gramatical sugiere la existencia de un sistema, de una estructura subyacente general, que hay que poner al descubierto; e incluso que hay que explicar. En ella está presente la sugerencia de que cabría añadir a nuestro dominio práctico algo así como una comprensión teórica de lo que hacemos cuando ejercitamos esa capacidad. Por otro lado, la analogía terapéutica parece haberse concebido con un espíritu más negativo. No hemos de construir un sistema, sino que «compilamos recuerdos» guiados por una finalidad particular. Esa finalidad es la de liberarnos de las confusiones y perplejidades en que caemos cuando nuestros conceptos remolonean en la mente; cuando nos vemos reflexionando muy seria y profundamente, aunque en realidad nuestras ideas, libres de la disciplina del uso real, son libres también de engañarnos, de confundirnos mediante analogías y figuras —analogías y figuras que, en un sentido, están ya en el lenguaje, aunque normalmente resultan inocuas porque las anulan las palabras que desempeñan su cometido, el que les otorga la significación que tienen—. Por lo tanto, de acuerdo con esta concepción, el filósofo no explica nada salvo, quizá, la fuente de nuestras confusiones; cómo surgen. De otra manera: se nos ha de recordar sin más, remitiéndonos a ejemplos, reales o imaginados, lo que sabíamos todo el tiempo, a saber: cómo se usan las palabras en realidad y de forma habitual. Entonces, el problema filosófico se resuelve de la única forma en que puede resolverse: haciéndolo desaparecer. Wittgenstein pregunta: «¿De dónde saca nuestro examen su importancia, puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante?». Y responde que «son sólo castillos en el aire lo que destruimos».[4]

De las dos analogías, es muy posible que encontremos más atractiva la de la gramática por su espíritu positivo y constructivo. Ciertamente, así lo veo. Sin embargo, a este nivel podría pa-

4. Ibíd., § 118.

recernos que la concepción negativa goza de cierta ventaja, aunque sólo sea por la aparente modestia que reivindica. Pues al menos no hay ninguna duda de la existencia de perplejidad, absurdo y confusión en filosofía; ni tampoco hay duda alguna de la utilidad de un método que resuelve —si es que lo hace— la perplejidad y la confusión y que disipa el absurdo. Y, a primera vista, la explicación que ofrece de la génesis, y por ende de la cura, de estos desórdenes es plausible cuando menos. En lo que atañe a las sugerencias o implicaciones positivas de la otra analogía, cabe alguna duda. ¿Puede realmente haber cosas tales como una teoría, o un conjunto de teorías, que explique nuestra práctica conceptual ordinaria? Sin duda que hay cosas como la gramática sistemática de una lengua. Pero, ¿existe alguna razón para creer en el paralelismo que sugiere la analogía? ¿Hay alguna razón real para suponer que exista algo que merezca ser llamado, incluso figuradamente, la gramática de nuestro pensamiento ordinario? Quizás, estamos siendo simplemente alentados a asumir una estructura, la posibilidad de una teoría, donde en realidad no hay sino una inconexa colección de usos. Quizá, la razón por la que no podemos enunciar fácilmente la teoría de nuestra práctica es que no hay nada que formular, nada que no sea señalar la práctica misma.

Nos las vemos aquí, por lo tanto, con una forma directa de escepticismo que se basa en la imagen del trabajo del filósofo analítico esbozada en la analogía de la gramática. Conforme avancemos, veremos si podemos contrarrestar ese escepticismo. Pero incluso en el caso de que la analogía, tal y como la he presentado, no lo arrastre a uno a semejante variedad de escepticismo general; incluso en el caso de que uno sienta inicialmente simpatía por ella, también cabe adoptar una actitud más específica de duda o de reserva. A esta otra actitud me referiré ahora.

La analogía podría adolecer de una limitación o defecto serio. El atractivo de la analogía descansa en el contraste entre el dominio de una práctica, por un lado, y la capacidad de discernir y enunciar explícitamente los principios que la rigen, por el otro. Pero seguramente, cabría pensar, ha de distinguirse aquí entre conceptos que podrían llamarse preteóricos o no técnicos, de una

parte, y conceptos esencialmente teóricos, de otra; entre el vocabulario común de los hombres y los vocabularios especializados de los físicos, los fisiólogos, economistas, matemáticos y bioquímicos. La analogía gramatical puede tener algunas aplicaciones en el primero, en el vocabulario común de los hombres. Pero ¿cómo podría aplicarse a los segundos, a los vocabularios de las ciencias especiales? Es verdad que aprendemos las nociones ordinarias de conocimiento, percepción, verdad y significado, identidad personal y emociones humanas, acción y responsabilidad, etc., sin entrenamiento teórico; por ello es también verdad que nuestro pensamiento ordinario podría tener una estructura no explícita que hubiera que desvelar por medio de los métodos —sean los que fueren— del análisis filosófico. Pero, ciertamente, no es verdad que adquirimos los conceptos claves de las disciplinas especializadas sin que medie enseñanza teórica explícita. Innumerables libros y multitud de maestros tienen precisamente la función de introducirnos en los conceptos claves de sus disciplinas instruyéndonos explícitamente. ¿Hemos de concluir, por tanto, que la filosofía, o cuando menos la moderna filosofía analítica, no tiene nada que ver con, y no tiene nada que decir sobre, esas ciencias especiales? De ser así, debemos concluir, con igual certeza, que es una pobre descendiente de sus distinguidas antecesoras; de hecho, que es inferior a ellas. Si se le hubiese sugerido a Descartes que la filosofía no tenía nada que ver con la física; o a Aristóteles que no guardaba ninguna relación con la biología; o a Locke o Hume que lo que ahora denominamos psicología empírica no desempeñaba ningún papel en ella; o a Kant que la filosofía no tenía nada que decir sobre la ciencia natural en general, todos ellos habrían encontrado esas sugerencias ininteligibles. Si la filosofía se ocupa de la estructura de nuestro pensamiento, debe con seguridad tratar de la estructura de todo nuestro pensamiento, y no tan sólo de la parte menos avanzada y más común.

Evidentemente, ésta es una crítica más seria. ¿Cómo podría responder el partidario de la analogía gramatical? Bueno —diría—, debemos reconocer sin duda que los conceptos teóricos de, por ejemplo, la física nuclear o la economía se han de distinguir de conceptos no técnicos como los de conocimiento o identidad; y hemos

de reconocer, asimismo, que aprendemos a dominar los primeros —si es que llegamos a hacerlo— siguiendo un camino de enseñanza teórica explícita que no seguimos cuando se trata de los otros conceptos, los conceptos ordinarios no teóricos. Pero —añadiría— tenemos que preguntar qué significa y a qué finalidad responde ese camino de enseñanza teórica explícita. Y la respuesta sería que responde al propósito de capacitarnos para desempeñar de modo efectivo nuestros cometidos *en el interior de* la disciplina en cuestión, *dentro de* ella. El objetivo se alcanza al convertirnos en buenos economistas, buenos físicos o buenos lo que sea; o más modestamente, si podemos seguir, comprendiendo los razonamientos y las conclusiones de los buenos economistas, los buenos físicos, etc. Pero no existe ninguna garantía de que la enseñanza teórica que logra este objetivo dote automáticamente a nadie de la capacidad de formar una imagen no distorsionada de la relación que guarda la disciplina especializada con otros asuntos humanos o intelectuales. Sin embargo, uno de los principales impulsos filosóficos es precisamente el de relacionar y conectar entre sí de una forma comprensible nuestros variados intereses intelectuales y humanos.

El crítico podría aceptar esta respuesta; y podría añadir a continuación que se limita a mencionar otra tarea filosófica que no guarda una conexión obvia con la concepción general de la filosofía propia de la referida analogía de la gramática. Sin embargo, la existencia de ese vínculo puede mostrarse como sigue. El especialista científico, supongamos, es perfectamente capaz de explicar lo que hace con los términos específicos de su campo de competencia. Posee un dominio explícito de los conceptos especiales de su teoría. Pero se ve obligado también a emplear determinados conceptos *cuya aplicación trasciende las fronteras de su* especialidad, conceptos que no son realmente propios del especialista: por ejemplo, los conceptos de explicación, demostración, prueba, conclusión, causa, evento, hecho, propiedad, hipótesis, evidencia y el concepto mismo de teoría —por citar únicamente unos pocos—. Ahora bien, por lo que respecta a estos conceptos generales, tal y como figuran en su disciplina, el especialista debe hallarse con mucho en la misma posición en la que todos nos encontramos con respecto a los conceptos preteóricos o no técni-

cos que empleamos tan fácilmente en nuestras relaciones habituales con los demás y con el mundo. Es decir, el especialista puede saber perfectamente cómo utilizar estos conceptos dentro de su disciplina, es decir, puede ser capaz de usarlos allí con perfecta corrección y no serlo a la hora de explicar, en general, cómo hace tal cosa. Así como nosotros, en nuestras relaciones ordinarias con las cosas, hemos adquirido una práctica preteórica sin que por ello seamos necesariamente capaces de enunciar los principios de esa práctica, de igual forma él, el científico especialista, puede haber adquirido eso que llamamos una práctica teórica sin ser capaz de enunciar, dentro de esa práctica, los principios de empleo de los términos que no son específicos de ella, términos que se utilizan en general. Así, por ejemplo, un historiador puede proporcionar brillantes explicaciones históricas sin ser capaz de decir, en general, qué hay que entender por explicación histórica. Un científico natural puede ser inventivo proponiendo hipótesis que se confirman brillantemente y encontrarse perdido al tener que dar una explicación general de qué es la confirmación de una hipótesis científica o incluso acerca de la naturaleza general de las hipótesis científicas mismas. De igual modo, un matemático puede descubrir y demostrar nuevas verdades matemáticas sin ser capaz de decir cuáles son los rasgos distintivos de la verdad o de la demostración matemáticas. Entonces, además de la historia, tenemos la filosofía de la historia; además de la ciencia natural, la filosofía de la ciencia; además de la matemática, la filosofía de la matemática.

El significado y la pertinencia de estas observaciones tendrían que resultar claros ahora. Mencioné, en primer lugar, la necesidad que sienten los hombres de relacionar sus diferentes intereses intelectuales, tanto entre sí como con otros intereses inespecíficos; o, si así se desea, de relacionar nuestra imagen no teórica del mundo, la dada por el sentido común, con nuestras diversas imágenes abstractas, teóricas o especializadas de partes o aspectos del mundo. Y señalé también que carecemos de razón para esperar que haya un tipo de especialista experto en esta tarea en particular, incluso cuando se desenvuelva en su campo de especialidad. A continuación, observé que, incluso cuando se mueve dentro de su

propio terreno, el especialista está obligado a usar conceptos de aplicación más general; y que del hecho de que los utilice con corrección no se sigue que sea capaz de dar una explicación clara y general de la forma característica en que se emplean en su campo. Pero al dar tales explicaciones y al señalar las diferencias y parecidos entre ellas también se ponen precisamente de manifiesto las relaciones que existen entre los diferentes compartimentos de nuestra vida intelectual y humana. Por tanto, las dos tareas no son sino una.

Vemos, entonces, cómo puede encajarse, después de todo, el problema de las ciencias especiales en el marco de esa concepción positiva del análisis que presenta la analogía de la gramática. Pero ahora, para equilibrar algo la imagen, permítaseme fijarme en el diferente cariz que un filósofo que fuese partidario de la concepción negativa, terapéutica, de la función del filósofo, daría a las consideraciones que he estado adelantando. Todo marcha bien —o suficientemente bien, si se dejan a un lado las dificultades habituales de la vida y de la teoría—, podría decir, siempre que nos limitemos a emplear nuestros conceptos ordinarios de acuerdo con sus funciones ordinarias, a utilizar los conceptos técnicos para sus funciones técnicas y a emplear los conceptos comunes a diferentes disciplinas, o bien los que se usan no sólo en diferentes disciplinas sino también en la vida cotidiana, en conformidad con los cometidos particulares que tienen en estos diferentes compartimentos de su uso. Los problemas filosóficos surgen solamente porque no nos satisface regirnos por, o simplemente tomar nota de, estos usos; porque pretendemos unificar, teorizar, establecer conexiones, para alcanzar una concepción comprensiva y unificada del mundo y de nuestra relación con él. Entonces nuestras mentes se ven arrastradas fuera del rumbo de nuestra práctica real, del cometido que nuestros conceptos desempeñan verdaderamente en nuestras vidas y nos dejamos seducir por modelos o imágenes inapropiados, pergeñando a partir de ellos teorías absurdas y que en última instancia carecen de sentido, teorías que no son (repitiendo la frase de Wittgenstein) «sólo castillos en el aire». Lo que se necesita, entonces, no es una teoría explicativa general,

sino una disciplina curativa que nos recuerde los hechos del uso —no se olvide: «poner juntos fragmentos con vistas a un propósito particular»— y quizá también que diagnostique los orígenes de las ilusiones filosóficas a las que nos vemos sujetos cuando nuestras mentes se ven arrastradas fuera del rumbo de esos hechos.

Es fácil encontrar apoyo a esta visión negativa del tema, si nos volvemos hacia la historia de la filosofía y, en concreto, hacia la historia de la relación de las disciplinas especializadas con la filosofía. Antes observé que no hay garantía de que demostrar automáticamente competencia en una disciplina especializada lleve consigo la capacidad de elaborar una imagen no distorsionada de la relación de dicha disciplina con otros asuntos humanos e intelectuales. De hecho, una competencia especializada podría ser un tipo especial de limitación. Si un físico, un biólogo o incluso un economista eminente se decide a ofrecernos una imagen general de la realidad, una explicación comprehensiva de cómo son las cosas, no es improbable que su disciplina especial ocupe un lugar central en dicha imagen, subordinando a ella otros asuntos o, en la medida de lo posible, reinterpretándolos en los términos de esa imagen.

Por parte, o en nombre, de las distintas disciplinas existe, como si dijésemos, una tendencia al imperialismo intelectual, de forma que parece como si ahora la física, luego la biología, más tarde la psicología, la economía, la sociología o la antropología, e incluso la lingüística, tuvieran la llave maestra de la comprensión general; todo entonces se vería desde el prisma de la física, de la biología, del proceso de producción económica o de lo que sea. Huelga decir que cualquier teoría que trate de ofrecer una imagen general de la realidad, que asigne a cada cosa su lugar en ésta, pero que de hecho se erija bajo el dominio de algún interés particular, probablemente —de hecho, con seguridad— no se librará de la exageración y la distorsión. La producción y difusión de tales teorías puede ser inevitable y tener incluso una cierta utilidad. Inevitable, porque parece natural en la especie humana el deseo de una única llave maestra que abra todas las cerraduras, un hábito infantil de la mente con el que a nosotros mismos nos resulta difícil

acabar; y útil, porque estas imágenes dramáticas y unificadas del mundo —estas imágenes metafísicas de la realidad—, centradas en un interés concreto, pueden ayudar a sacudir hábitos de pensamiento asentados en un terreno particular de investigación y, con ello, ayudar a abrir el camino para nuevos desarrollos o hacer que se acepten y difundan los ya disponibles.

Un ejemplo ilustre de lo que tengo en mente lo proporciona uno de los más grandes filósofos de la época moderna: me refiero a Descartes. Simplificaré, y puede que incluso dé en parte una caricatura de su doctrina, aunque espero que no lo sea en exceso. Su visión del mundo podría ser entendida como una forma de propaganda consciente o inconsciente a favor de una cierta dirección en el desarrollo de las ciencias naturales. La matemática, y en particular la geometría, constituían a su juicio el modelo del procedimiento científico. Si bien le asignó un lugar a la experimentación, pensó no obstante que el método deductivo, según puede uno verlo en los estudios de geometría, era el método fundamental de la ciencia. Pensaba que el objeto de las ciencias físicas debía ser fundamentalmente el mismo que el de la geometría; por consiguiente, que, desde el punto de vista de la ciencia en general, las únicas características importantes de las cosas del mundo físico eran las características espaciales que estudia la geometría.

Lo que hace de Descartes un metafísico no es tan sólo que tuviera estas creencias. Es, más bien, el tono dramático que encuentran estas creencias en sus doctrinas sobre la naturaleza esencial del conocimiento y la existencia. En su imagen del mundo las únicas realidades son, aparte de Dios, una sustancia puramente material, cuyas únicas propiedades son espaciales, por un lado; y por otro las sustancias pensantes puras, o egos, cuya esencia consiste en el pensamiento (*cogitatio*), incluyendo, en particular, la capacidad de captar axiomas autoevidentes y las consecuencias que se deducen de éstos. Por lo tanto, de una parte tenemos el objeto de la geometría y de otra las mentes capaces de razonamiento cuasi-deductivo o geométrico, por la otra. El verdadero conocimiento consiste en los resultados de ejercitar esta capacidad. Todo lo que no sea esto, pese a que sea comúnmente considerado realidad o conocimiento, se entiende que está, como si dijésemos, degradado

o se le reconoce un estatuto inferior. Es evidente que tenemos aquí una revisión decididamente drástica de nuestro esquema ordinario de cosas, una revisión que naturalmente crea problemas y exige ulteriores aclaraciones y ajustes. Así, vemos a Descartes enseñando, por ejemplo, que sólo nuestra confianza en la veracidad de Dios constituye razón para creer en la existencia de los objetos materiales; y, al mismo tiempo, que únicamente nuestra obstinación nos lleva a creer algo que es falso.

Si he sido excesivamente arrogante con la imagen del mundo dada por Descartes, debo pedirle perdón a su sombra y a usted, lector. Sea como fuere, Descartes no es más que un ejemplo —un ejemplo ilustre— de este género de metafísica, es decir, de la producción de una imagen del mundo cautivadora y chocante, dominada por un interés o actitud particular y que, consiguientemente, se presta a distorsión, a exageración y, finalmente, incluso a incoherencias. Cuando contemplamos estos sistemas, podemos llegar a pensar que cualquier intento de elaborar una teoría sistemática positiva a lo sumo desembocará en una visión global distorsionada.

Pero ¿tiene que ser así? ¿Debe conducir a semejante resultado todo intento de elaborar una teoría positiva? Esa es la cuestión. Para encontrar una respuesta, debemos considerar cuando menos qué forma o formas podría, o habría de, tomar una teoría sistemática positiva.

Capítulo 2

¿REDUCCIÓN O CONEXIÓN? CONCEPTOS BÁSICOS

Pues bien, ¿cuáles son, entonces, las formas que puede adoptar una teoría analítica sistemática y positiva? Comencemos por considerar de nuevo la palabra «análisis». Como indiqué anteriormente, la implicación más general de este nombre parece ser la de resolver algo complejo en sus elementos y mostrar las formas en que éstos se relacionan en el complejo. Qué cuenta como elemento dependerá, naturalmente, de la clase de análisis en cuestión. El análisis químico se detiene en los elementos químicos. El análisis físico va más allá. El análisis sintáctico se detiene en los morfemas, las partes mínimas de la palabra que son significativas; mientras que para el análisis fonológico las partes mínimas significativas de la palabra son complejas: sus elementos son los fonemas. En cada caso se detiene uno en ingredientes que son completamente simples desde el punto de vista que adopte la investigación, en los elementos últimos según esa clase de análisis. Los elementos químicos son químicamente simples; carecen de complejidad química. Los morfemas no tienen estructura gramatical. Los fonemas mismos no contienen fonemas. Y así sucesivamente.

Tomando esta noción completamente en serio para el caso del análisis conceptual —el análisis de las ideas—, debemos concluir que nuestra tarea consistiría en encontrar ideas que fuesen completamente simples y demostrar, a continuación, cómo pueden ensamblarse, con esos elementos simples mediante un género de construcción lógica o conceptual, las ideas más o menos complejas que son de interés para los filósofos. El objetivo consistiría en

lograr una comprensión clara de los significados complejos reduciéndolos, hasta que no quede resto alguno, a significados simples. Expuesto tan torpemente puede parecer un proyecto bastante implausible. Y lo es. Sin embargo, este proyecto o algo que se le parezca ha sido y sigue siendo tomado en serio. Incluso sin exponerse con la extensión con que lo he descrito, continúa ejerciendo una cierta influencia en la mente de los filósofos. Trataré de explicar ahora cómo se pone de manifiesto esta influencia.

Cuando nos enfrentamos a la labor de llevar a cabo una elucidación filosófica de algún concepto en particular —por ejemplo, qué es *saber* que algo es el caso; o qué es *percibir* un objeto material—, la abordamos frecuentemente con la intención de explicar, en líneas generales, tanto esas condiciones que han de satisfacerse si el concepto se aplica de forma correcta como esas otras condiciones que, de satisfacerse, hacen que el concepto se aplique con corrección. Es decir, en nuestra jerga, tratamos de averiguar las condiciones necesarias y suficientes de la aplicación correcta del concepto.

Cabe abordar este estilo de análisis con un espíritu relativamente modesto, como usualmente se hace. Es decir, sin pretender incluir sólo conceptos que sean ellos mismos absolutamente simples (¡sean los que fueren!), al enunciar las condiciones necesarias y suficientes de aplicación de un concepto dado. Por ejemplo, podemos encontrarnos con que el concepto de *creencia* figura como un elemento de nuestro análisis del concepto de conocimiento y parecernos bien esta situación, aunque pensemos también que el concepto de creencia precisa de, y admite, análisis. Pero podemos dejar este problema para otro momento u otro capítulo.

Por ahora, entonces, no parece haber razón para pensar que el filósofo se deje llevar en absoluto en su práctica por la imagen o modelo reductivo de análisis que he esbozado —el modelo en el que ocupa una parte esencial la concepción de lo simple, al menos como límite ideal de análisis—. Sin embargo, hay en la situación un factor que sugiere que el modelo ejerce realmente un cierto poder sobre el filósofo. Pues existe una fórmula verbal que el filósofo analítico odia oír y que su contrincante en la argumentación,

también un filósofo analítico, goza al pronunciarla, a saber, las palabras: «Su análisis es circular». Esto significa, obviamente, que el filósofo ha incluido entre los elementos de su análisis, aunque puede tal vez que de una forma encubierta, que sólo revelarán pasos ulteriores de la misma clase, el concepto mismo que dice que analiza.

Ahora bien, ¿por qué se considera tan dañina esta fórmula? La observación: «Su análisis es circular; sufre de circularidad» es verdaderamente dañina —fatalmente dañina, en realidad— para el análisis pretendido. Si lo que tenemos presente es el modelo de análisis mediante la descomposición de una estructura compleja en sus elementos más simples, en un proceso que termina únicamente cuando se alcanzan las piezas que no pueden ser ellas mismas desmontadas, nos encontramos con que el proceso de descomposición ni siquiera ha comenzado a llevarse a cabo cuando una de las presuntas piezas resulta ser, o contener, la cosa misma, el concepto mismo, que había que desarmar.

Consideremos ahora un modelo bastante diferente de análisis filosófico. Voy a decir de este nuevo modelo que es más realista y más fructífero que el que acabo de discutir. (Podría pensarse que, a propósito de este modelo, es bastante mejor usar la palabra «elucidación» que la palabra «análisis», aunque esta última sugiere con fuerza el modelo de la descomposición; me decantaré por ella, porque se halla consagrada por el uso y porque, en cualquier caso, tiene un sentido más comprensivo que la primera.) Abandonemos la noción de simplicidad perfecta de conceptos; abandonemos incluso la idea de que el análisis debe proceder siempre en la dirección de la mayor simplicidad. En lugar de ello, imaginemos el modelo de una elaborada red, de un sistema, de elementos conectados entre sí, de conceptos; un modelo en el que la función de cada elemento, de cada concepto, sólo puede comprenderse apropiadamente desde el punto de vista filosófico captando sus relaciones con los demás, su lugar en el sistema. Todavía sería mejor sugerir la imagen de un conjunto de sistemas de este tipo formando todo él un dispositivo mayor. De adoptar este modelo, no habría razón para preocuparse si, en el proceso de trazar las conexiones entre un punto y otro de la red, nos encontrásemos retro-

cediendo o pasando por el punto de partida. Podríamos, por ejemplo, llegar a la conclusión de que es imposible elucidar completamente el concepto de conocimiento sin hacer referencia al de percepción sensorial; y que no cabe explicar todas las características del concepto de percepción sensorial sin hacer mención al de conocimiento. Y este hecho no podría preocuparnos o sorprendernos. Por tanto, la acusación general de circularidad perdería fuerza, porque nos habríamos movido en un círculo amplio, revelador e iluminador. Esto no significa que la acusación de circularidad pierda siempre fuerza. Algunos círculos son demasiado pequeños y nos movemos dentro de ellos pasando por alto que lo son, pensando que hemos establecido una conexión reveladora, cuando en realidad no es así. Habría que dirimir en cada caso si la acusación es dañina o si no lo es.

He observado ya que el programa de análisis reductivo o atomista, según el cual los límites del análisis estarían en los conceptos o significados absolutamente simples, parece claramente implausible. Muy a menudo, al menos en la tradición empirista británica, no han sido precisamente los conceptos los que se han considerado candidatos a átomos, sino más bien esos fugaces elementos, de la experiencia subjetiva, o parte de ellos, que David Hume llamó «impresiones simples»; y también esas presuntas copias suyas, que se presentan a la imaginación o a la memoria, que llamó «ideas simples». Estos eran los elementos irreducibles en términos de los cuales propuso explicar Hume nuestra imagen del mundo. Parece también que eran los átomos de ese atomismo lógico al que se adhirió Lord Russell a finales del primer cuarto del presente siglo. Más tarde volveré sobre esta escuela de análisis filosófico. Lo que ahora quiero indicar es otra cosa: que cualquier filósofo que crea en los elementos simples o atómicos del análisis reductivo, no importa cómo los conciba, verá obviamente estos elementos con una luz especial. Los considerará ingredientes básicos de nuestra estructura conceptual, porque todo lo demás habrá de explicarse en términos suyos, mientras que ellos mismos no se tendrán que explicar en términos de nada más. Serán conceptualmente últimos o gozarán de una absoluta prioridad conceptual. En nuestro esquema de cosas serán absolutamente fundamentales.

Ahora bien, estas nociones —lo *último*, lo *básico*, lo que goza de *prioridad absoluta* o lo que es *absolutamente fundamental* en nuestro esquema, o esquemas, de cosas— resultan obviamente atractivas. Se encuentran entre las que nos atrajeron inicialmente hacia la filosofía. Así pues, podemos preguntar: ¿Es sólo el estilo reductivo de la filosofía analítica, con su compromiso con átomos de análisis, lo que permite que hagamos uso de estas fascinantes nociones? ¿Debemos evitarlas, si vemos que es más realista el modelo alternativo que he esbozado, o sea, el modelo que traza conexiones dentro de un sistema sin esperar poder descomponer los conceptos o reducirlos a otros conceptos más simples? Si preferimos este modelo —el modelo que podríamos denominar de la conexión, para resaltar el contraste con el modelo reductivo o atomista—, ¿hemos de renunciar, desde el punto de vista del análisis de conceptos, a la idea de que hay algo fundamental? Pienso que no. Naturalmente yo mismo me expongo al responder así, a que me hagan la siguiente pregunta: ¿Dónde hemos de buscar, entonces, los conceptos básicos, una vez que hemos retirado nuestra confianza al modelo de la definición reductiva, o por lo menos no se la concedemos de forma absoluta?

Bien, he aquí una sugerencia. Más arriba observé que se nos introduce en los conceptos técnicos de las disciplinas especiales por el camino de la enseñanza explícita de los elementos de la economía, la física o lo que sea. ¿En qué términos procede esa instrucción? No acontece en un vacío intelectual. Debe vincularse al bagaje intelectual con que ya cuentan los aprendices. El conocimiento de los conceptos de las disciplinas especializadas ha de desarrollarse, de algún modo, a partir de los materiales conceptuales que previamente habíamos adquirido. No es necesario que nos preguntemos cómo acontece eso exactamente —mediante qué procesos de afinamiento, extensión o analogía—, aunque podemos estar seguros de que no es sólo cosa de definir estrictamente nuevos conceptos teóricos a partir de los conceptos preteóricos. Lo que estoy señalando es algo extremadamente simple: la adquisición de los conceptos teóricos de las disciplinas especiales presupone, y descansa en, la posesión de los conceptos preteóricos de la vida ordinaria. Ciertamente, con instrumentos afinados (espe-

cializados) puede uno hacer cosas que nos resultarían imposible realizar con instrumentos toscos (o comunes). Pero sólo porque los instrumentos toscos (o relativamente toscos) estaban antes ahí se puede disponer de instrumentos afinados.

He aquí, entonces, una forma de ordenar los conceptos por su prioridad: la habilidad de operar con un conjunto de conceptos puede presuponer la habilidad de trabajar con otro conjunto, pero no a la inversa. En este caso, podemos decir que los conceptos presupuestos son conceptualmente anteriores a los conceptos que los presuponen. Y ello sugiere, según lo que acabo de decir, que los conceptos filosóficamente básicos —si es que en realidad hay cosas así— han de encontrarse entre los que se emplean en el discurso no técnico ordinario, y no entre aquellos conceptos que sólo se utilizan en el discurso técnico especializado.

¡Pero los conceptos del discurso no técnico ordinario son tan numerosos y heterogéneos! Si hubiésemos de hacer al azar una lista de tales conceptos conforme nos vienen a la cabeza, a primera vista parecería absurdo reclamar para la mayoría de ellos el estatuto especial de filosóficamente fundamentales. He aquí, por ejemplo, una lista arbitraria: vehículo, guitarra, concierto, embajador, nieve, piedra, calle, gato. Si se preguntara ¿por qué parecería absurdo considerarlos básicos o fundamentales?, no habría que ir a buscar muy lejos las respuestas. Primero, parece manifiestamente contingente, un accidente de la naturaleza y de la sociedad, que hagamos uso de estos conceptos. Es fácil imaginar formas de vida y de experiencia en las que no ocuparían ningún lugar. De hecho, no se requiere esfuerzo alguno de la imaginación; basta pensar en otros períodos de la historia o en otras regiones del mundo. Así, no sólo son conceptos meramente contingentes; son, podríamos decir, simplemente provincianos. Es más, algunos de ellos pueden definirse reductivamente, desarmarse fácilmente sin que quede resto alguno por analizar o sin que nos lleven en círculo hasta ideas más generales; y es por ello que a los ojos de todo el mundo, y no simplemente a los del analista reductivo o desarmador, no parecen alcanzar el estatuto de conceptos básicos o fundamentales. Y, finalmente, estos conceptos, al margen de que puedan o no ser descompuestos, son con seguridad insuficientemente generales; son demasiado concretos.

Si nos dejásemos llevar por estas respuestas, parece que deberíamos buscar conceptos que fuesen altamente generales; que no fuesen descomponibles (o sea, que se resistieran a la definición reductiva), y que fuesen no contingentes. La no contingencia es una noción difícil que de momento dejaré a un lado. De la no descomponibilidad o irreductibilidad ya he dicho algo: es de la mayor importancia recordar aquí que «irreductible» no significa ni implica «simple». Un concepto puede ser complejo, en el sentido de que su elucidación filosófica requiere que se establezcan conexiones con otros conceptos, y ser al mismo tiempo irreductible, en el sentido de que no pueda definirse, sin circularidad, en términos de aquellos otros conceptos con los que se halla necesariamente relacionado. ¿Qué hay, entonces, del tercer requisito, el de generalidad?

Bien, algunos de esos conceptos comunes de los que acabo de hacer una lista —carro, piedra, guitarra—, aunque carezcan en sí mismos de generalidad, tienen en común entre sí, y comparten también con muchos otros conceptos no técnicos, un rasgo de una generalidad muy elevada, a saber: que todos ellos son conceptos de objetos materiales o bien, usando el viejo término filosófico, conceptos de *cuerpos*. ¿No podría ser el concepto de cuerpo, de objeto material, un buen ejemplo de candidato al papel de concepto básico?

Podría parecer que aquí hay una dificultad. Acabo de sugerir que el coto natural de caza de conceptos básicos —si es que existen tales cosas— era el discurso no técnico ordinario. Pero si bien la palabra «cuerpo» es suficientemente común, el uso que hace el filósofo de ella no lo es. Normalmente no deberíamos llamar «cuerpo» ni a una silla ni a una montaña. Habitualmente no tenemos ocasión de usar una aplicación tan general como la que el filósofo usa, o acostumbraba a usar, de esta palabra. Pero esta dificultad se resuelve con facilidad. Si un filósofo dijera que el concepto de «cuerpo» es básico en nuestra estructura conceptual, su afirmación se entendería como un atajo que toma para proponer como rasgo básico de nuestra estructura conceptual el contener una gama de conceptos de tipo general, a saber: conceptos de diferentes clases de cuerpos. Y sería coherente mantener esto y ad-

mitir que de forma habitual no tenemos ocasión de usar una clasificación tan comprensiva.

Esta afirmación es importante, pues con frecuencia vemos que el filósofo analítico utiliza palabras que pertenecen al discurso humano con sentidos bastante diferentes de, y más amplios que, aquellos que poseen de ordinario; y que hace esto frecuentemente con la finalidad a la que ya me he referido: la de hacer clasificaciones más generales que las que ordinariamente tenemos ocasión de hacer. Esto es verdad, por ejemplo, en su uso de las palabras «percibir» y «percepción», de las palabras «particular» y «universal», de «propiedad» y «proposición». No significa que no le preocupe nuestro aparato conceptual ordinario, nuestro bagaje común de ideas. Es de este bagaje común de lo que sigue ocupándose. Pero habla de él en un nivel de generalidad más elevado que el nivel en el que habitualmente nos situamos. Lo que él dice en ese nivel es compatible con que haya una gran diversidad de maneras de plasmar o representar los rasgos generales que a él le interesan en el equipamiento conceptual que satisface nuestras necesidades habituales.

Ahora bien, hasta ahora no he estado arguyendo —aunque vaya a hacerlo más tarde— que el concepto de cuerpo sea de hecho un concepto básico o fundamental en el sentido que aquí nos atañe. Lo he aducido como ejemplo de un tipo de dirección que podría seguirse en la búsqueda de características básicas y muy generales de nuestra estructura conceptual. Es decir, podríamos encontrarnos en alguna ocasión con el hecho de que en nuestro uso de una gama de conceptos específicos que pertenecen a un cierto tipo general, en virtud de cómo son nuestros habituales intercambios con el mundo, apenas tenemos la oportunidad de formarnos una concepción acerca del citado «tipo general». Pero, como es natural, cabría también esperar encontrarse con que hay otros conceptos que se dan ordinariamente en el uso cotidiano y que tienen el carácter de conceptos básicos, como, por ejemplo, los conceptos de *tiempo*, *cambio*, *verdad*, *identidad* o *conocimiento*.

Sin embargo, no sólo buscábamos posibles ejemplos, sino un sentido general que pudiera concedérsele a la noción de «lo bási-

co» en conexión con el modelo alternativo de análisis filosófico que propuse —el modelo de trazar conexiones en un sistema, mejor que el de reducir lo complejo a elementos simples o más simples—. Si ponemos juntas las diversas consideraciones que hemos tenido en cuenta, podemos arribar a una fórmula suficientemente vaga como es ésta:

Un concepto o un tipo de concepto es básico en el sentido pertinente, si es uno de esos conceptos o tipos de conceptos generales, omnipresentes y en última instancia irreductibles que forman en conjunto una estructura, estructura que constituye el marco de nuestro pensamiento y discurso ordinarios y que presupone las varias disciplinas especializadas o avanzadas que contribuyen, de formas diversas, a nuestra imagen total del mundo.

Evidentemente, ésta no es una fórmula que se explique por sí sola. Contiene muchas nociones que requieren ulterior elucidación como las de conexión, irreductibilidad en última instancia, presuposición, que espero captarán, aunque sea mediante ejemplos, conforme avancemos. Mientras tanto, servirá.

A continuación quiero considerar la posibilidad de una concepción de la estructura conceptual básica más fuerte que la que he perfilado. Y a este respecto adquieren relieve las nociones de contingencia y no contingencia que más arriba mencioné y dejé a un lado. Entonces señalé que una de las razones que hay para considerar absurda a primera vista la sugerencia de que conceptos como «vehículo», «guitarra», «concierto», etc., pudieran tener ese interés filosófico especial que tienen para nosotros los conceptos básicos es que el que usemos esos conceptos es en realidad algo meramente contingente. Pero ¿cuáles son los límites de la contingencia y cómo se trazan? Supongamos que un filósofo lleva a cabo un intento plausible de describir lo que a su juicio es la estructura general de las ideas que subyacen a nuestro discurso y que están presupuestas en nuestras investigaciones especiales. ¿No podría preguntarse si no es algo puramente contingente, accidental, que trabajemos con esa estructura de ideas según él la describe?

La pregunta puede entenderse como mínimo de dos formas diferentes, una de las cuales no lleva a nada interesante. Podría decirse: una proposición es contingente, si en estricta lógica su ne-

gación no genera una autocontradicción, incluso aunque su negación sea obviamente falsa y aunque el hecho mismo de formularla muestre que es falsa. Así, pues, en este sentido es contingente que exista un ser sensible y pensante; y es contingente, por ello, que un concepto llegue a usarse de alguna manera. Aunque no haya nadie que pueda negar la existencia de tales seres ni el uso de tales conceptos sin mostrar con ello que su negación sea falsa.

Pero también cabe entender esta cuestión en un sentido mucho más interesante, aunque menos definido. Desde dentro mismo del esquema de ideas que en realidad tenemos, fácilmente podemos darle sentido a la sugerencia de que nuestra experiencia podría haber sido de tal índole que ningún concepto o gama de conceptos omnipresentes en la vida cotidiana ocupase en ella lugar alguno —de hecho seríamos incapaces de forjarnos conceptos de ese particular género—. El concepto de color, el de experiencia visual en general, parece ser un ejemplo de ello. Es decir, podemos, o parece que podemos, forjarnos una concepción perfectamente inteligible y coherente de un tipo de experiencia de la que está ausente por completo un determinado rasgo y, por consiguiente, también el concepto de dicho rasgo. La concepción de un mundo sin color, o de la experiencia de un mundo sin color, no sólo no es autocontradictoria, sino inteligible en un sentido mucho más fuerte. No sentimos que nuestra concepción de nosotros mismos como seres pensantes y sujetos de experiencia esté en peligro al considerar a aquélla y hacerla nuestra en la imaginación. Lo mismo puede decirse del concepto general de sonido. (La existencia de ciegos y sordos es, quizá, suficiente prueba de ello.) Sin embargo, parece improbable que no haya límites a esta clase de desmonte conceptual de nuestra experiencia, y que más allá de esos límites se desvanezca nuestra concepción misma de la experiencia. Es decir, parece probable que nuestra experiencia tenga rasgos estructurales esenciales a cualquier concepción de la experiencia (comprensible para nosotros) propia de seres autoconscientes.

Supongamos que de hecho haya límites así, es decir, límites que determinen la estructura mínima que podemos considerar inteligible como posible estructura de la experiencia. Entonces, los

elementos de esta estructura, y la estructura misma, serán básicos en un sentido más fuerte que el que hemos considerado previamente. Porque, y he aquí la noción opuesta a la de contingencia que andábamos buscando, serán rasgos *necesarios* de cualquier concepción de la experiencia que nos resulte inteligible; y, por ello, los conceptos de estos rasgos serán, precisamente en este sentido, conceptos necesarios, elementos no contingentes de nuestra estructura conceptual. De entre todos los grandes filósofos fue Immanuel Kant, claro está, quien llevó a cabo el esfuerzo más serio y decidido por establecer la necesidad de una cierta estructura conceptual mínima. Podría decirse que trató de establecer los límites inferiores del sentido. Otros filósofos se extraviaron, quizás, en el camino y no encontraron esos límites; esto puede decirse en particular de quienes, de uno u otro modo, estuvieron dominados por una concepción atomista del análisis.

(Debería añadir entre paréntesis, quizá, que extraviarse y no encontrar esos límites no es la única forma en que los filósofos pueden traspasar, y han traspasado, los límites del sentido. Hay un límite superior, así como un límite inferior. La significatividad puede marchitarse, o el sinsentido brotar, tanto por exceso conceptual como por deficiencia conceptual; y posiblemente el exceso de indulgencia conceptual sea más común que la inanición conceptual. El propio Kant establece tanto un límite superior como uno inferior.)

Tenemos, por lo tanto, dos concepciones de las estructuras conceptuales básicas, una de las cuales es más fuerte, más exigente, que la otra, puesto que requiere que sus elementos estructurales básicos sean necesarios o no contingentes. No es preciso que cultivemos una de estas concepciones hasta el punto de ignorar la otra. Ambas suscitan preguntas. En particular, la concepción más fuerte se halla expuesta a una forma de escepticismo. ¿Mediante qué género de argumento podría mostrarse que un concepto o complejo de conceptos posee la impronta de necesidad contemplada en esa concepción? Obviamente, la pregunta es seria. Pero el interés y la importancia de la empresa analítica no disminuyen de forma significativa si no podemos encontrar una respuesta satisfactoria, pues siempre queda la otra concepción, la menos exigente; y llegar a

comprender con claridad los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual, tal y como es de hecho —se pueda o no demostrar la necesidad de esos rasgos—, es tarea suficiente para un filósofo, por ambicioso que sea. Si uno se ve obligado, entonces, a abandonar la concepción más fuerte de la estructura conceptual —y no digo que se tenga que hacer—, cabe optar, sin sentirse consternado, por la menos fuerte.

Sin embargo, debo recordarles otra clase de escepticismo al que puede verse expuesta incluso la concepción más modesta. En el curso del primer capítulo comparé la concepción positiva del análisis, ilustrada mediante la analogía de la gramática, con la concepción negativa o antiteórica, preferida por los partidarios radicales, si los hay, de la analogía de la terapia. Evidentemente, cabe esperar de éstos que acojan con frialdad el proyecto de arrojar luz sobre la estructura conceptual subyacente. Examínense los conceptos que nos dejan perplejos en el transcurso de los variados asuntos humanos («formas de vida» es el término de Wittgenstein) que les dotan de toda su significación; obténgase una visión clara de *ello* —lo que no es, se admite, nada fácil—, y entonces uno será libre. No se ande tras una teoría general. Este es el mensaje.

Pero uno podría decir: ¿no es esto, aunque expuesto de forma ligeramente paradójica, una doctrina sobre lo que es básico desde un punto de vista filosófico, a saber: las «formas de vida»? En realidad, el mismo Wittgenstein dijo: «Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son *formas de vida*».[5]

Y ahora uno se siente tentado a preguntar: ¿Significa esto que no se puede decir nada en absoluto sobre las *conexiones* entre formas de vida? Sería difícil encontrar una razón que apoye la respuesta de que nada se puede decir sobre esas conexiones. Dejemos, pues, a un lado esta clase de escepticismo.

5. *Investigaciones filosóficas*, II, xi, pág. 517.

Capítulo 3

MOORE Y QUINE

Lo que he dicho hasta ahora sobre análisis conceptual ha tenido un carácter notablemente impreciso y esquemático. Ahora, a fin de mantener cierto control sobre ello, quiero llamar la atención sobre otra respuesta a la pregunta: «¿Qué es la filosofía?». Se trata de una respuesta que fue dada hace más de setenta años por uno de los padres fundadores de la moderna filosofía analítica. El filósofo en cuestión es George Edward Moore, alguien a quien no se menciona mucho en la Europa continental y cuya obra ha quedado fuera de moda incluso en los países de habla inglesa. (Tanto peor para la moda, cabría decir, puesto que en nuestro siglo no ha existido otro filósofo que se esforzara tanto como Moore por evitar la retórica y la oscuridad y por no decir nada que no fuese absolutamente claro.) Su respuesta a la pregunta: «¿Qué es la filosofía?» puede parecer a primera vista bastante diferente de la que yo he esbozado; pero trataré de indicar cómo y por qué en última instancia las dos respuestas se aproximan la una a la otra. La pregunta misma es el título del primer capítulo de su libro *Some Main Problems in Philosophy*, obra que no se publicó hasta 1953, pero que consta de una serie de conferencias dadas en Londres en 1910 y 1911. En su primera página, dice lo siguiente:

> Para comenzar, entonces, me parece que lo más importante e interesante que han tratado de hacer los filósofos no es sino esto: Dar una descripción general de todo el Universo, mencionando los géneros más importantes de cosas que *sabemos* que hay en él,

> considerando hasta qué punto es probable que haya en él géneros importantes de cosas que en absoluto *sepamos* que están en él y considerando también las formas de relación más importantes que existen entre estos diversos géneros de cosas. Para referirme con brevedad a todo esto, hablaré de «dar una descripción general de *todo* el Universo»; y diré, entonces, que el primer y más importante problema de la filosofía es éste: dar una descripción general de *todo* el Universo.

Moore invierte una gran parte, de hecho la mayoría, de lo que resta de ese capítulo en hacer dos cosas: primero, exponer la visión que de ese tema tiene eso que él denomina el sentido común; es decir, la visión que tiene él del problema de cuáles son las clases más importantes de cosas que sabemos que hay en el universo, etc.; y segundo, contrastar esta visión con las diversas concepciones propuestas por filósofos que han añadido o restado elementos a la respuesta dada por el sentido común o que han hecho ambas cosas al mismo tiempo. Además, Moore observa correctamente que los filósofos que han hecho suya la labor de dar una descripción general del universo no han pensado, en líneas generales, que baste con expresar sus *opiniones* sobre esta cuestión; han argumentado, además, con la intención de respaldar sus puntos de vista y con frecuencia han tratado de refutar, es decir, han argumentado en contra de puntos de vista opuestos a los suyos. Moore añade también que muchos filósofos han tratado de *definir* esos grandes géneros de cosas que piensan que están entre las que son o entre las que sabemos que son las más importantes. Y puede que piense, aunque esto no está claro del todo, que la labor de definir semejantes grandes géneros es parte al menos de eso a lo que se refiere, en el párrafo citado, con la frase: «considerando las formas de relación más importantes que existen entre estos diversos géneros de cosas»; aunque, quizá de nuevo, en todo este hablar de definiciones podría verse un indicio, cuando menos, de la variedad de análisis por descomposición.

Moore dice de todos los problemas y tareas mencionados hasta el momento que pertenecen a ese apartado de la filosofía que recibe el nombre de metafísica. Pero a mí no me parece que él se opondría a que uno sugiriese otro nombre, igualmente apro-

piado, como el de ontología. Este nombre resulta apropiado porque, como hemos visto, el problema que tiene en mente Moore es el de cuáles son las clases más importantes de cosas que *hay*, o que *existen*, o que se sabe o se piensa que es probable que *haya* o que *existan*; y, todavía más, cómo se relacionan unas con otras o cómo se las ha de definir. Y estos problemas, tal como los tratan los filósofos, se denominan tradicionalmente problemas ontológicos.

En las escasas páginas de ese capítulo, Moore observa que hay otras cuestiones que tienen una incidencia obvia en los problemas ontológicos que él considera más importantes; aunque también pueda decirse de estas cuestiones que pertenecen a otros compartimentos de la filosofía. Las que él menciona a continuación son, primero, las relativas a la naturaleza y fundamentos del conocimiento cuestiones epistemológicas; y con éstas él asocia, de un lado, cuestiones de filosofía de la mente o de psicología filosófica y, de otro, cuestiones que desea asignar a otro apartado de la filosofía, al que da el nombre de lógica. Este último apartado incluye, junto a la lógica formal, cuestiones generales sobre la verdad, los fundamentos, la evidencia y la demostración; y quizá deberíamos incluir también en él todas las cuestiones que en la actualidad caen bajo el encabezamiento de filosofía del lenguaje. Finalmente, Moore menciona un apartado más, a saber: el de la ética. Pero, habiendo publicado ya *Principia Ethica*, no tiene nada más que decir sobre ética en el curso del libro; y éste es también un tema sobre el que tampoco yo diré prácticamente nada en estas páginas.

¿Es verdad que, dejando la ética a un lado, puede dividirse la filosofía en, digamos, tres grandes apartados, con los impresionantes nombres de ontología, epistemología y lógica? Hay quien diría que semejante división no es clara, incluso añadiendo que los tres apartados se hallan íntimamente conectados entre sí. Y podría dar lugar a confusiones. Sin embargo, también creo que puede ser útil conservar en la mente estos nombres y lo que significan para que, cuando tratemos de completar nuestra imagen del análisis conceptual, la dotemos de mayor sustancia y detalle.

Hay, sin embargo, un tema más inmediato que afrontar. Como hemos visto, Moore dice que la principal tarea del filósofo es la de

responder al problema metafísico u ontológico de cuáles son las clases de cosas más importantes que existen y cómo se relacionan entre sí. Esta pregunta de Moore suscita otras dos preguntas muy obvias. Primera: ¿qué significa «importante» para Moore, cuando habla de los géneros de cosas más importantes que existen? Y segunda: ¿qué relación guarda, si lo hace, este hablar de los géneros más importantes de cosas que existen con todo lo que he dicho hasta el momento en estas páginas, en las que no he abordado, parece, una cuestión así, sino que he hablado de conceptos, estructuras conceptuales y análisis conceptual?
Si sólo nos quedamos en la palabra «importante», poco avanzaremos. Si se le pregunta a alguien cuáles son a su juicio las cosas más importantes que existen, puede obtener toda clase de respuestas. Uno puede decir: «Para mí, las relaciones personales son lo más importante del mundo»; otro: «Para mí, la música». Sin embargo, alguien podría decir: «Todas esas cosas no son sino preferencias personales. Lo realmente importante es el mecanismo de equilibrio ecológico de la naturaleza, del que depende todo lo demás». A lo cual podría replicar un biólogo: «Algo que tiene todavía una importancia más fundamental es la molécula de ADN, de la que depende toda la vida». Y entonces un físico podría decir: «En esta escala gano yo; pues yo estudio la estructura y propiedades de las últimas partículas físicas de las que se compone toda la materia y de las cuales, por lo tanto, depende todo lo demás».

Queda claro, espero que se acepte, que en realidad no tiene ningún sentido preguntar «¿cuáles son los géneros más importantes de cosas que existen?», como una pregunta perfectamente general divorciada de todo trasfondo de supuestos o de una especificación del tipo de interés o del tipo de investigación pertinente. Sin embargo, podemos comenzar a comprender lo que Moore quiere realmente decir con «importante» en el presente contexto, cuáles son los criterios pertinentes de importancia, si consideramos el punto de vista que él adscribe al sentido común a propósito de la pregunta que plantea. El punto de vista del sentido común, como él lo denomina, menciona en primer lugar, por delante de lo demás, los objetos físicos o materiales y, en segundo lugar, los actos o estados de conciencia como aquello entre lo que

se encuentran los más importantes géneros de *cosas* que hay; y, más aún, menciona el hecho de que al menos las cosas de ese primer género están en el espacio y de que ambos géneros de cosas se encuentran a su vez entre los géneros de *hechos* más importantes. Ahora bien, lo primero que debe llamar nuestra atención de esta lista de géneros de cosas y hechos es su muy elevado grado de generalidad y comprensividad. Las clasificaciones «objeto físico» y «acto o estado de conciencia» tienen una generalidad extrema; y también lo tiene el hecho de que son elementos espaciales y temporales, o cuando menos temporales, lo que entra en esas clasificaciones. Por lo tanto, parece que en parte podríamos dar cuenta de lo que Moore quiere decir cuando expone cuál es la tarea principal de la filosofía simplemente sustituyendo a lo largo de toda su explicación la palabra «importante» por la palabra «general».

Ahora bien, tenemos aquí hay un vínculo con la explicación que he dado de la actividad del filósofo que se ocupa de estructuras conceptuales y, en particular, de ese género de ordenación de los conceptos que le permitiría considerar básicos o fundamentales a algunos de ellos; pues uno de los rasgos característicos de los conceptos básicos era precisamente su generalidad. Sin embargo, incluso aunque hubiese este vínculo, parece que existe una crucial diferencia: la diferencia, ya mencionada, de que allí donde Moore habla de los géneros más generales de *cosas que existen* en el universo, yo he hablado de los conceptos o tipos de conceptos más generales que forman parte de un esquema —o estructura de ideas o conceptos— que empleamos *al pensar y al hablar* de las cosas del universo. Pero quiero decir, primero, que en la medida en que esta diferencia sea real, no es tan grande como puede parecer; y segundo, quiero sugerir que, en la medida en que la diferencia sea real, hay una razón para preferir este estilo conceptual de hablar. Si hablamos de nuestra estructura conceptual, de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, en lugar de hablar, como si dijésemos, del mundo directamente, conservamos un control más firme de nuestro propio proceder filosófico, una comprensión más clara de aquello que nos ocupa.

La diferencia, entonces, no es tan grande como parece. Reconocemos que hay conceptos y tipos de conceptos de elevada ge-

neralidad que están omnipresentes en nuestro pensamiento y nuestro discurso sobre el mundo; que no hay de hecho casi ninguna porción de ese pensamiento y ese discurso que no los ilustren o los presupongan. Dos ejemplos de Moore —los conceptos de objeto material y de estado de conciencia— servirán para ilustrar la idea. En la medida en que se trata de conceptos de clases de cosas, resulta bastante inconcebible que se los use de esta forma omnipresente o universal, a no ser que demos por sentado que hay en el mundo cosas a las que se aplican estos conceptos o conceptos de esos tipos. Por lo tanto, la pregunta: «¿Cuáles son entre nuestros conceptos, o tipos de conceptos, las cosas más generales?» y la pregunta: «¿Cuáles son los tipos más generales de cosas que consideramos que *hay* o que *existen*?» en realidad vienen a ser lo mismo.

Aquí, sin embargo, se plantea una objeción obvia. Alguien dirá: «Parece que usted ha perdido de vista lo que se persigue en el capítulo de Moore. Usted parece decir que el hecho de que ciertos conceptos o tipos de conceptos sean muy generales y omnipresentes en nuestro pensamiento y discurso conlleva ciertas consecuencias ontológicas». Y no hay duda de que esto es correcto, si con «consecuencias ontológicas» se hace referencia aquí a consecuencias relativas a los tipos generales de cosas que nosotros *pensamos* que existen o, como Moore diría, que están en el universo. Pero, ¿no trata Moore de decir que la primera tarea del filósofo es la de decir no tanto lo que comúnmente consideramos que es el caso a este respecto, no precisamente cuáles son nuestros supuestos ontológicos habituales, sino la de si esos supuestos son verdaderos o si sabemos si son verdaderos? Y él señala —¿no es cierto?— que la visión del sentido común acerca de este tema ha sido puesta en cuestión por algunos filósofos, por aquellos, por ejemplo, que han negado la existencia de cuerpos materiales en el espacio. Por tanto, hay con seguridad una diferencia real e importante entre la pregunta: «¿Cuáles son los tipos más generales de cosa que existen y cómo se relacionan entre sí?» y la pregunta: «¿Cuáles son nuestros más generales y omnipresentes conceptos, o tipos de conceptos, de cosas y cómo se relacionan entre sí?». De una respuesta a la segunda pregunta pueden, de hecho, despren-

derse consecuencias sobre aquellos de nuestros supuestos y creencias normales que tendríamos en cuenta cuando respondiésemos a la primera pregunta. Pero esta primera es, entre otras cosas, la de si esas creencias o supuestos son verdaderos y la de si se sabe que son verdaderos.

Existen varias posibles respuestas a esta objeción, y no todas son exigentes por igual. No consideraré ninguna de las respuestas más radicales, sino una moderadamente exigente. La respuesta moderada dice lo siguiente. Ha de concederse seguramente gran peso al hecho de que la omnipresencia y la generalidad de ciertos conceptos o tipos de conceptos encierran consecuencias ontológicas en el sentido no controvertido; es decir, consecuencias relativas a lo que comúnmente y de una forma muy general *consideramos* que existe. Si se recordaran todos los avisos hechos acerca de cómo pueden surgir la paradoja y la confusión filosóficas por pasar por alto el modo en que en realidad se usan nuestros conceptos, sería seguramente razonable que tratásemos de comprender con claridad cómo funcionan éstos antes de ponernos a evaluar las razones que habrían dado algunos filósofos para poner en cuestión la ontología general que tenemos en activo. Más aún, cuando aduce estas razones, el filósofo crítico debe comenzar desde algún lugar; debe partir de algún punto situado en el interior de nuestro bagaje de ideas. Quizá parta de consideraciones abstractas sobre la existencia y la identidad, o la unidad y la pluralidad; quizá parta de consideraciones sobre la naturaleza del conocimiento, la experiencia o la conciencia. Pero, en cualquier caso, estaremos mejor situados para evaluar sus razones si tenemos una imagen clara de cómo funcionan realmente esos conceptos que constituyen su punto de partida en relación a cómo lo hace el resto de nuestro bagaje conceptual.

Esta respuesta moderada nos conduce de nuevo a la posición anterior a la entrada en escena de Moore. Aunque sea a título provisional, estamos interpretando lo que él llama la principal tarea del filósofo —la tarea metafísica— como la tarea de responder a la pregunta de ¿cuáles son los conceptos o categorías más generales en términos de los cuales organizamos nuestro pensamiento, nuestra experiencia, del mundo? Y a la de ¿cómo se relacionan unos

con otros en el interior de la estructura total de nuestro pensamiento? Al contestar estas preguntas, parece que respondemos sin querer a la pregunta en su forma más general, la de cómo concebimos realmente el mundo o la de cuál es realmente nuestra ontología básica (nuestra ontología en activo). Pero, además, el que reinterpretemos así lo que Moore llama la principal tarea del filósofo nos ayudará a apreciar mejor las relaciones entre los miembros de ese supuesto trío de compartimentos: la ontología, la lógica y la epistemología. Veremos que la teoría general del ser (la ontología), la teoría general del conocimiento (la epistemología) y la teoría general de la proposición, de lo que es verdadero o falso (la lógica), no son sino tres aspectos de una investigación unificada. ¿Cómo se demuestra esa afirmación? Ésta es la tarea que acometeré yo mismo en los capítulos que vienen, comenzando por lo que resta de éste.

Primero, entonces, la lógica. ¿Qué relación guarda la lógica, la lógica formal, con la investigación de nuestro marco o estructura general de conceptos y categorías? Bien, los conceptos están para usarlos, no para que sirvan de adorno. El uso de los conceptos, dijo Kant, acontece en el juicio: es decir, en el hecho de formar o mantener conscientemente una creencia sobre lo que es el caso. Usamos conceptos siempre que nos trazamos un plan o una intención —que albergamos o somos conscientes de un deseo—. Pero sin creencia ni hay plan ni deseo. Así, pues, el uso fundamental de los conceptos, el uso que aquí nos concierne, es el que hacemos de ellos cuando formamos conscientemente un juicio o mantenemos una creencia acerca de lo que es, lo que ha sido o será el caso, en el mundo. Algunos lógicos antiguos acostumbraban a decir que la lógica era el estudio de las formas generales del juicio y de las relaciones de dependencia o independencia deductiva que mantienen entre ellas. Esta descripción, aunque suficientemente correcta, precisa de una ligera enmienda. Es mejor decir que la lógica es el estudio de las formas generales de la *proposición* y de *sus* relaciones de dependencia o independencia lógicas. ¿Cuál es la diferencia? En la fase inicial de su carrera filosófica Wittgenstein escribió: «La forma general de la proposición es: tal y tal es lo que acae-

ce».[6] Bien, ciertamente podemos juzgar o creer que es así como son las cosas, que las cosas son de un modo o de otro. Pero también podemos preguntarnos si las cosas son de un modo u otro; o podemos juzgar que *si* las cosas son así, *entonces* tal y cual cosa es el caso, sin juzgar realmente que las cosas sean de un modo u otro. La *proposición* de que las cosas son de un modo u otro figurará igualmente en todas estas situaciones, aunque únicamente en la primera lo hará como un juicio. Por tanto, la lógica formal o general da un paso más y hace abstracción de las actitudes proposicionales particulares (como se las llama) de creer, dudar, suponer, esperar, etc., estudiando las formas generales de todo lo que se puede creer, dudar o hipotetizar, etc.; es decir, estudia las formas generales de la proposición y sus relaciones. Los vínculos entre proposiciones y actitudes proposicionales no se rompen. La propiedad esencial de la proposición es la de ser portadora, o portadora potencial, de un valor de verdad, la de ser capaz de ser verdadera o falsa; y cuando hablamos de las relaciones de dependencia e independencia lógicas entre proposiciones, lo hacemos de ciertas relaciones de dependencia e independencia que afectan a su valor de verdad. Pero únicamente puede tener un valor de verdad aquello que puede ser creído, puesto en duda, hipotetizado, supuesto, etc.

La vida del concepto radica entonces en la proposición, la lógica estudia las formas generales de la proposición y, por ende, las formas generales de todas nuestras creencias sobre el mundo. Pero ¿qué significa esto? En concreto, ¿cuán grande es el paso de abstracción representado por la frase «las formas generales de la proposición»? La respuesta es, o parece ser, simplemente un paso enorme. Pues la lógica, se dice, estudia las *formas* del pensamiento, haciendo total abstracción de aquello de lo que trata, del tema del pensamiento; parece, por lo tanto, que haciendo total abstracción incluso de conceptos y categorías tan generales como aquellos que Moore menciona cuando toma en consideración nuestra ontología de sentido común —los conceptos de co-

6. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.5. Trad. cast.: Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1979. Hay versiones posteriores (*N. del t.*).

sas materiales, de estados de conciencia o del espacio y el tiempo—. Así, pues, podemos preguntar qué incidencia tendría la lógica formal en las investigaciones metafísicas; qué posible relación guardaría con la ontología. Y puede comenzar a parecernos que la respuesta es: ninguna.

Sin embargo una cosa es bastante cierta: que el pensamiento general de una conexión íntima entre lógica y ontología o metafísica ha sido como un hilo, uno más entre muchos otros, que recorre la historia de la filosofía, desde Aristóteles hasta el presente. Se puede mencionar, por ejemplo, a Aristóteles mismo, a Leibniz, Kant, Frege, Russell, Wittgenstein y, en nuestros días, a Quine, por no hablar de los filósofos escolásticos de la Edad Media. Kant trató de establecer este vínculo de una forma singularmente directa. Habiendo hecho una lista de las formas de las proposiciones según, más o menos, la concepción de la lógica de su tiempo, se preguntó qué conceptos habían de tener aplicación en el mundo de nuestra experiencia si es que había de ser posible que los juicios objetivamente verdaderos encajaran en las formas que había distinguido. Es verdad que, para que hubiese un avance real, tenía que apelar a otras consideraciones que le llevaban más allá de la pura lógica formal. (A este respecto, nosotros nos encontraremos más tarde en la misma situación.) Pero la lógica le proporcionó, como nos proporcionará a nosotros, un punto de partida. En los días del *Tractatus*, Wittgenstein parece haber sobrevalorado el poder de la lógica para producir conclusiones ontológicas directas. Llegó a la sorprendente conclusión de que los últimos constituyentes del mundo han de ser tales que las proposiciones más simples que se ocupen de ellos tienen que ser todas completamente independientes las unas de las otras; que no se puede extraer ninguna conclusión sobre la verdad o falsedad de ninguna de ellas a partir de la verdad o falsedad de cualquier otra. Hoy esta conclusión lógico-ontológica nos parece injustificada, incluso absurda.

¿Qué nos ofrece, entonces, la lógica y cómo habría de llevarse a cabo la conexión con la metafísica y la ontología? A primera vista, existe aquí otra dificultad inicial, pues la lógica es un tema con una historia que abarca desde la silogística de Aristó-

teles hasta la moderna lógica clásica o lógica canónica de Frege y Russell y sus variantes posteriores. Pero no hemos de hacer un problema de esto. Porque hay ciertas nociones lógicas fundamentales que habrán de encontrarse, representadas más o menos adecuadamente, en todo aquello que se reconozca que es un sistema de lógica más o menos adecuado. Así, pues, consideremos la lógica hoy dominante, la lógica clásica o estándar, nuestro punto de referencia. Ciertamente, es más poderosa y comprensiva que todo lo que la ha precedido; y por lo que respecta a sus variantes, por ser precisamente eso, variantes *suyas*, no las tomaré en consideración.

Que nuestro punto de referencia sea la lógica dominante hoy tiene también la ventaja práctica de que al menos algunos, puede que muchos, de mis lectores estarán perfectamente bien familiarizados con las nociones fundamentales de la lógica proposicional y de la lógica de predicados de primer orden. Por ello, pasaré muy deprisa por su contenido, subrayando sólo las características a las que habré de referirme después. La parte más elemental de nuestra lógica es, naturalmente, el cálculo proposicional o la lógica de la composición veritativo-funcional. No me demoraré en ella. Me limitaré a decir que explota el rasgo esencial de las proposiciones al que ya me referí, a saber: que son portadoras de valor de verdad y que pueden tener únicamente uno de los dos valores de verdad incompatibles, lo verdadero y lo falso; explota simplemente esta característica e introduce partículas (o conectivas proposicionales, como se las denomina) que se usan para construir proposiciones compuestas cuyos valores de verdad están completamente determinados, de diferentes formas, por los valores de verdad de las proposiciones de las que aquéllas se componen. Pero esta parte de la lógica, considerada en sí misma, no se ocupa de la estructura interna de las proposiciones simples, esas con las que se construyen las compuestas. Nada aporta a lo que podríamos llamar *la forma del contenido* de las proposiciones lógicamente simples y, por ello, nada nos aporta en un orden ontológico.

Consideremos, entonces, las formas generales de las proposiciones más simples que nuestra lógica reconoce, la estructura

interna de las proposiciones atómicas, como podemos llamarlas. Aquí nuestra lógica introduce una dualidad muy fundamental, una distinción básica. Es fácil decir cómo se representa esta distinción o dualidad en los esquemas o fórmulas de la lógica. No es tan fácil exponer con claridad y de forma general qué es exactamente eso que así se representa. En los esquemas lógicos representamos la distinción en cuestión por medio de la distinción entre letras predicativas (letras mayúsculas) y variables individuales (letras minúsculas). Por ejemplo, indicamos las *formas* generales de las proposiciones lógicamente simples o atómicas escribiendo *una sola letra predicativa* seguida de *una o más variables individuales.* Para rellenar estas formas a fin de obtener ejemplos reales de proposiciones, debemos sustituir la letra predicativa por una expresión predicativa (un verbo o frase verbal) y sustituir las variables individuales por sustantivos singulares definidos que sean apropiados, es decir, por nombres propios, pronombres o descripciones definidas. Considérese, por ejemplo, las siguientes oraciones simples: «Juan está dormido», «Juan ama a María» y «Juan entrega Fido a María»; o «2 es primo», «9 es mayor que 7», y «7 está entre 5 y 9». En estos ejemplos esa distinción está muy clara: tenemos, de un lado, expresiones sustantivas singulares, términos singulares definidos como «Juan», «María», «2», «7» y demás; y, de otro, verbos predicativos o frases verbales como «está dormido», «ama a», «es primo», «es mayor que», etc. Quizás encontremos igualmente natural reconocer que estas dos clases de expresiones desempeñan cada una un tipo de cometido en la obtención del producto unificado, es decir, en la obtención de la proposición: en un caso, el cometido de la referencia, que está a cargo de las expresiones sustantivas; y en el otro, el de la predicación, que evidentemente está a cargo de las expresiones predicativas.

Distinguimos, entonces, dos tipos de expresión y dos tipos de cometido; en otras palabras, una distinción gramatical y una distinción funcional. La pregunta es si a estos distingos podemos asociar otro, en esta ocasión, de orden ontológico. Parecería que, para poder hacerlo, sería necesario investigar los géneros de cosas que representan, o en lugar de las cuales están, esas dos clases de

expresiones respectivamente. Y aquí podemos comenzar por decir, a título provisional, que los sustantivos singulares definidos se refieren a individuos u objetos, mientras que las expresiones predicativas significan o representan conceptos generales, propiedades o relaciones.

Esta última distinción, entre individuos, por una parte, y propiedades o relaciones generales, por otra, comienza a parecer una distinción ontológica. Pero deberíamos darnos cuenta de que estas palabras pueden confundirnos. Hasta ahora, todo lo que estamos autorizados a entender por «individuo» y «objeto» es un cierto «elemento especificado por un nombre u otro término singular definido en una proposición simple»; y en la medida en que nos sea posible remitirnos a principios puramente formales o gramaticales, puede que no haya que introducir ninguna restricción en el género de elementos que quepa especificar de esa manera. En este sentido, entonces, los individuos podrían incluirse entre las comúnmente llamadas propiedades —como al decir, por ejemplo, «la valentía es una virtud»— o ramas de estudio abstractas, como cuando decimos «la lógica fue fundada por Aristóteles». Resta por ver si se debería o no aceptar una ontología de objetos que incluya todo lo que nuestro discurso, en el sentido que aquí nos concierne, trata como si fuesen individuos.

Ahora bien, nuestro pensamiento no se limita, como es natural, a las proposiciones singulares simples y a las proposiciones que se componen con éstas mediante la ayuda de las partículas del cálculo proposicional. Podemos pensar que determinados conceptos se aplican o no según diversas combinaciones, sin tener que hacer siempre explícitos en nuestro pensamiento a qué individuos concretos se aplican o no se aplican. Dicho de otra forma: podemos tener pensamientos generales explícitos. Y es éste un hecho que debe reflejarse también en una lógica digna de tal nombre. En la lógica canónica, se refleja mediante el mecanismo de la cuantificación que liga variables individuales. Las expresiones de los conceptos que aparecen como predicados en esos pensamientos reemplazan, como antes, a las letras predicativas en los esquemas atómicos o en sus compuestos; pero a las variables individuales, en lugar de sustituírselas, por ejemplo, por los nombres de

elementos individuales de los que el concepto se predica, se las pone bajo el control de los cuantificadores, es decir, de expresiones que poseen una u otra clase de generalidad. Los dos cuantificadores que reconoce nuestra lógica se corresponden, de forma aproximada, con las expresiones «algún»[7] y «todo».[8] Así, junto a la proposición singular simple «Juan duerme», tenemos la proposición general «Alguien duerme», que en notación lógica se escribe: «Para algún valor de *x*, *x* duerme». Además de la proposición singular compuesta «Si Juan duerme, él sueña», tenemos la proposición general «Quienquiera que duerma, sueña» o «Si alguien duerme, sueña»; o su equivalente «Nadie duerme sin soñar», que se resume en esto: «No es el caso que para algún valor de *x*, *x* duerme y *x* no sueña». (Los dos cuantificadores «Para algún valor de *x*» y «Para todo valor de *x*» se denominan, respectivamente, el cuantificador existencial y el cuantificador universal.)

No tengo por qué entrar a considerar todas las combinaciones y formas que permiten estos recursos, pero hay uno más que sí debo mencionar. Se trata del signo de identidad, con la ayuda del cual podemos expresar el hecho, o el pensamiento, de que tal y cual concepto o combinación de conceptos tiene una única aplicación, o que se aplica en un y únicamente un caso; y con ayuda del cual puede expresarse también el hecho de que se aplica en dos casos sólo, y así sucesivamente. Por ejemplo, una doctrina de la teología cristiana que tiene que ver con la única aplicación conjunta de los conceptos de humanidad y divinidad podría expresarse mediante la siguiente fórmula: «Para algún valor de *x* ((*x* es humano y *x* es divino) y (para todo valor de *y*, si *y* es humano e *y* es divino, entonces *y* es idéntico a *x*))»; es decir, «Alguien es a la vez humano y divino y es tal que quien sea humano y divino es idéntico a él».

Finalizo con esto el somero repaso que he hecho de las nociones claves de la lógica contemporánea y de su notación. Las nociones lógicas generales implicadas son las de referencia y predi-

7. Y variantes como «algo», «alguien» «alguno», «alguna» (*N. del t.*).

8. Y formas como «cualquier», «cada», «quien», «quienquiera que» o el «un» genérico entre otras varias (*N. del t.*).

cación, composición veritativo-funcional, cuantificación e identidad. La notación en la que se representan consta, por lo tanto —si hacemos abstracción de cómo rellenemos esas formas—, de variables individuales y letras predicativas, de conectivas proposicionales, cuantificadores, de un signo de identidad y, naturalmente, de paréntesis u otros recursos que indiquen el alcance de las conectivas y los cuantificadores. El profesor Quine denomina a esta notación «notación canónica». El nombre rubrica una declaración favorable a lo adecuado de la notación. La declaración es la de que la notación revela o lleva consigo un marco claro y absolutamente general que es apropiado para todo nuestro pensamiento preposicional, al margen de lo que trate.

Había de ocuparme también de qué vínculos guarda semejante revelación con nuestra investigación ontológica o metafísica. Si apelamos a una oración de Quine tomada fuera de contexto, da la impresión de que él entiende que la conexión es, por lo menos, notablemente estrecha, pues escribe: «La búsqueda o el deseo de un esquema general de notación canónica que sea lo más simple y claro posible no puede distinguirse de la búsqueda de categorías últimas, de un retrato de los rasgos más generales de la realidad».[9]

Considerada en sí misma, esta observación resulta seguramente exagerada. Una cuestión concerniente a los conceptos y categorías básicos en los términos en que organizamos nuestro pensamiento sobre el mundo, nuestras creencias sobre cómo son las cosas, parece que debe ser una cuestión que no trate sólo del marco abstracto de todo el pensar, sino también del *relleno* de ese marco.

Pero merece la pena seguir a Quine algo más allá, porque en seguida él pone de manifiesto que «la búsqueda de las categorías últimas» tiene que ver con la investigación de cómo rellenamos, o cómo habríamos de rellenar, las formas proporcionadas por la notación canónica. Quine es autor de una doctrina bastante explícita sobre nuestra ontología, es decir, sobre eso que en última instancia pensamos que existe. La doctrina da una respuesta muy directa a la pregunta por la relación entre lógica y ontología y re-

9. Quine, *Word and Object* (Nueva York, 1960), 161. Trad. cast.: Manuel Sacristán, *Palabra y Objeto*, Barcelona, Labor, 1968, pág. 171 (*N. del t.*).

clama nuestra atención tanto por sus propios méritos como por el hecho de que, al menos a los ojos de muchos, es parte de la ortodoxia reinante estos días. La doctrina se enuncia de forma bastante misteriosa, aunque en realidad su sentido no sea oscuro. Lo que él dice es que nuestra ontología abarca precisamente las cosas que deben recorrer, o tomar como valores, las variables de cuantificación, si es que nuestras creencias han de ser verdaderas. Quine llega incluso a condensar su pensamiento en un epigrama: «Ser es ser el valor de una variable». Un dicho memorable, pero demasiado conciso para ser entendido con facilidad.

Sin embargo, podemos aproximarnos al sentido de la doctrina por una ruta ligeramente indirecta. Supongamos que estamos hablando con toda seriedad sobre el mundo, sobre la realidad tal y como la concebimos. Supongamos, además, que empleamos un sustantivo singular definido con la intención de referirnos con él a un objeto individual o a una persona particular para atribuirle alguna propiedad. Entonces, lo que decimos puede ser verdadero, incluso un serio aspirante a la verdad, con la sola condición de que tal objeto o persona *exista* de hecho. Es decir, si atribuimos en el mismo espíritu una propiedad de forma general, sin especificar un individuo particular —es decir, si decimos algo de la forma «Para algún x, x es tal y cual»—, nuestro aserto puede ser verdadero sólo si *existe* de hecho uno u otro objeto que sea tal y cual. Si hablamos totalmente en serio, debemos creer que hay cosas así, una al menos. De igual forma, si empleamos el cuantificador universal, diciendo algo de la forma «Todo tal y cual es así y asá» —o bien «Para todo x, si x es tal y cual, entonces x es así y asá»—, lo que decimos no puede ser verdadero o, de manera más precisa, no puede ser verdadero de una forma sustantiva e interesante, a menos que existan algunas cosas, o alguna cosa, que tenga la propiedad significada por «tal y cual». (Añado la cualificación de ser «verdadero de una forma interesante» puesto que, dada una interpretación veritativo-funcional de «si..., entonces», lo que decimos será vacuamente verdadero y, por ello, carente de interés, si no hay cosas así.) En general, entonces, creemos en la existencia de cosas de esas clases generales cuyos especímenes han de existir si estas predicaciones generalizadas, que hacen uso de cuantificadores, han

de ser verdaderas (o, como en el último caso, sustantiva y no vacuamente verdaderas). Aquí tenemos una paráfrasis de la doctrina de que nuestra ontología abarca precisamente esos géneros de cosas que deben recorrer nuestras variables de cuantificación si es que el cuerpo general de nuestras creencias ha de ser verdadero. Por decirlo de forma sencilla: si digo «alguien sonríe» o «todo el que sonríe es feliz», el supuesto es que en cada caso creo en la existencia de al menos una persona que sonríe; porque, si no existiera tal persona, lo que digo no podría ser verdadero o cuando menos, en el segundo caso, no podría serlo de una forma no vacía.

Debería tenerse en cuenta que, al exponer esta doctrina, Quine únicamente habla del dominio de valores de las variables de cuantificación, mientras que yo comencé mi explicación hablando de referencia, o de pretendida referencia, a determinados individuos por medio del uso de sustantivos singulares definidos, algo que Quine no menciona cuando enuncia su doctrina del compromiso ontológico. La razón es que él piensa que podemos prescindir de esta forma de designar individuos directamente sin que ello reporte pérdida alguna; y que la teoría lógica funciona mejor cuando los términos singulares definidos se eliminan a través de una paráfrasis —cosa que, sostiene, puede hacerse siempre usando el signo de identidad—. Esta afirmación es controvertida (de hecho, creo que es falsa), pero la cuestión no tiene una importancia inmediata. Es obvio, así pues, que uno se halla forzado por igual a creer en la existencia de algo si se lo nombra directamente o si, de forma alternativa, se tiene éxito al referirse a él empleando una combinación de predicación, cuantificación y signo de identidad. A la vista de todo ello el enunciado de la doctrina de Quine puede simplificarse, quizá, del siguiente modo: nos comprometemos a creer en la existencia de cualesquiera géneros de cosas a las que nos refiramos, o pretendamos referirnos en serio, bien cuando nos refiramos de forma general, por medio de variables de cuantificación, bien cuando lo hagamos de una forma determinada, por medio de nombres u otros términos singulares definidos. Su doctrina adicional, que da cuenta de esta formulación del criterio ontológico, es la de que todas las referencias pueden llevarse a cabo —y así deberían hacerse, por claridad lógica— con variables bajo cuantificación.

Ahora bien, es obvio que comúnmente no expresamos nuestras creencias en la notación de la lógica. Por lo tanto, si hemos de beneficiarnos de los hallazgos augurados en nuestros compromisos ontológicos, deberíamos al menos saber en principio cómo parafrasear en la notación canónica nuestras oraciones castellanas cotidianas. Y no parece que existe dificultad especial en lograr esto. De igual forma que el lenguaje lógico une designaciones de individuos o variables bajo cuantificación con expresiones predicativas hasta formar proposiciones, así también el castellano común une nombres, pronombres o frases nominales con expresiones predicativas hasta formar proposiciones. Y es fácil aprender el truco de parafrasear nuestras oraciones de manera tal que estas expresiones sustantivas ocupen ellas mismas una posición predicativa, a la par que las variables de cuantificación acceden a la posición referencial o posición de sujeto. Por ejemplo, en lugar de, digamos, «Una mujer acaba de llamar por teléfono», escribimos: «Para algún x, x es una mujer y x acaba de llamar por teléfono». En lugar de «Todos los trabajadores están de huelga», escribimos: «Para todo x, si x es un trabajador, x está de huelga». Y aquí constatamos que las variables de cuantificación recorren, o tienen entre sus valores a las mujeres, en el primer caso, y a los trabajadores, en el segundo. Y aprendemos, sin que sorprenda, que los hablantes que usan seriamente estas oraciones se han comprometido a creer en la existencia de tales cosas.

Pero ahora, cosa que es natural que suceda, caemos en la cuenta de que en nuestras lenguas ordinarias no se limitan para nada los tipos o categorías generales de elementos a los que podemos, o parece que podamos, referirnos usando nombres o frases nominales y que pertenecen a dichos tipos o categorías; es más, nos damos cuenta de que los usamos en oraciones en las que, con total seriedad, adjuntamos predicados a esas expresiones. Todo aquello que quepa mencionar puede ser mencionado haciendo uso de alguna locución sustantiva. Hay a nuestra disposición nombres o frases nominales no sólo de individuos concretos, sino también de tiempos, lugares, cantidades, propiedades, cualidades, relaciones, proposiciones, nombres, hechos, clases, especies, eventos, acciones, situaciones, estados de la mente, actitudes proposiciona-

les, instituciones, etc. Así pues, no parecería ni que se llevase a cabo selección alguna ni que se pusiera orden en nuestra ontología si de manera indiscriminada y acrítica volviésemos a escribir en notación canónica todas las oraciones que estamos dispuestos a aceptar que expresan verdades. Simplemente, nos encontraríamos a nosotros mismos cuantificando sobre elementos de todos los tipos de los que tenemos nombres o frases nominales. (La expresión «cuantificar sobre», que he utilizado aquí, es una abreviatura de «emplear variables de cuantificación que se supone que tienen un cierto recorrido», en el sentido ya dado a esta expresión.) Por tanto, todo lo que he catalogado, y más aún, quedaría incluido sin distinción alguna en nuestra ontología.

Naturalmente, no es éste el tipo de paráfrasis indiscriminada y acrítica que Quine recomienda como guía de la naturaleza de nuestra ontología básica. Lo que recomienda es, más bien, un procedimiento de paráfrasis *crítica* que ha de regirse por dos máximas. La primera máxima exige que empleemos tan sólo un vocabulario claro y científicamente aceptable; la segunda, que restrinjamos nuestra ontología al mínimo teóricamente necesario para la expresión de nuestras creencias, incluso aunque el precio a pagar por la conveniencia práctica de observar semejante restricción sea inaceptablemente elevado. La segunda máxima podría denominársela la máxima de la economía ontológica. Se la puede tomar, sencillamente, como una consecuencia de la primera, en la medida en que Quine únicamente consideraría dignas de seria consideración filosófica aquellas creencias nuestras que son claras y científicamente aceptables. El exceso ontológico aparente que acompaña a la proliferación de nombres y frases nominales en nuestro discurso ordinario puede ser achacado a una mera conveniencia práctica. No existe razón alguna para suponer que nos comprometamos seriamente a creer en la existencia real de todas las cosas en lugar de las cuales parecen estar esas frases. Se puede expresar en forma de teoría todo lo que haya de científicamente aceptable en las creencias para cuya formulación resulta conveniente en la práctica usar esas expresiones, si las parafraseamos. Y puesto que aquello que perseguimos, o que persigue Quine, es la ontología fundamental con la

que se hallan profundamente comprometidas nuestras creencias fundamentales y científicamente aceptables acerca de la realidad, los únicos objetos que comprende esa ontología son los objetos de referencia que desde tal punto de vista resultan teóricamente indispensables. De ahí la máxima de la economía ontológica.

Resulta evidente que tenemos aquí un programa de reducción ontológica. Me gustaría compararlo con el programa de análisis reductivo del que hablé más arriba. El impulso iba entonces en la dirección de la reducción de conceptos por medio de la definición y mediante la descomposición o definición a partir de conceptos más simples. Ahora el impulso marcha en la dirección de reducir los compromisos con entidades (objetos de referencia) por medio de la paráfrasis crítica expresada en la notación canónica. Pero aunque quepa esperar que los resultados finales de ambos programas, si los hubiere, sean ampliamente diferentes, el segundo impulso reductivo guarda al menos cierto parecido formal con el primero. Parecería que ciertos tipos de entidad son fundamentales para la estructura de nuestro pensamiento, porque la necesidad de referirnos a ellos sobreviviría a la presión de la paráfrasis crítica. Otros desaparecerían bajo esta presión. De hecho hemos de dar cuenta de éstos últimos, dar cuenta de que están de más, mostrando que se puede prescindir de ellos y la forma de hacerlo.

Ahora bien, he comparado el estilo reductivo de análisis con otra clase, una que buscaba no tanto reducir todos los conceptos a un dominio de elementos más simples, sino más bien trazar conexiones y establecer, quizá, prioridades dentro de una estructura conceptual fundamental. ¿Podemos hallar un contraste comparable en el campo ontológico? El reduccionista ontológico dibuja, en principio, una distinción simple y tajante entre los géneros de cosa a los que parece que nos referimos tomando como guía los hábitos laxos y autoindulgentes de nuestro habla ordinaria. Entre ellos se hallan las cosas que verdaderamente debemos considerar objetos indispensables de referencia, las que resisten las presiones de la paráfrasis crítica; y también está el resto: las que se pueden arrojar al cubo de la basura. Pero es fácil imaginar una aproximación menos austera, más tolerante y,

en un sentido del término, más católica. En lugar de separar lo que quedó a salvo de lo que se dejó a un lado, podríamos perfilar una jerarquía; en lugar de sólo dentros y afueras, un orden de prioridad. Por ejemplo, cabría acordar que los atributos y las propiedades son ontológicamente secundarios con respecto a los objetos a los que se atribuyen, en tanto que la referencia a las propiedades presupone la referencia a los objetos, aunque no a la inversa. Pero la conformidad acerca de este punto no exige que rechacemos la existencia de propiedades ni tampoco que concedamos que podríamos dejar de referirnos en absoluto a las propiedades o dejar de cuantificar sobre ellas, so pena de empobrecer muy notablemente nuestro sistema de creencias. Y, en general, podríamos tener razón para decir que la referencia a elementos de determinados tipos es secundaria, o derivativa, con respecto a la referencia a otros tipos de objetos, sin que se siga de ello que los primeros deberían expulsarse, como si dijésemos, del dominio de la existencia.

Esa sugerencia sería coherente con otra propuesta general ya presagiada. La propuesta es la de que en lugar de preguntar: «¿Cuáles son los objetos de referencia que sobreviven a la presión de la paráfrasis crítica, conducida según principios severamente quineanos?», habríamos de preguntar: «¿Cuáles son las categorías más generales de cosas que *de hecho* tratamos como objetos de referencia o, lo que viene a ser lo mismo, como sujetos de predicación y cuáles son los tipos más generales de predicados o conceptos que empleamos *de hecho* al hablar de aquellos objetos?» O con otras palabras: «¿Cuáles son los tipos fundamentales de individuos, de propiedades y relaciones que caracterizan la estructura de nuestro pensamiento y cuáles las relaciones que cabe establecer entre ellos?». Existe un conjunto de cuestiones ontológicas que no carecen de relación con las nociones fundamentales de la lógica.

Puede objetarse a la propuesta anterior que adolece seriamente de vaguedad, comparada con el claro y definido criterio del compromiso ontológico de Quine. No se da pista alguna sobre la manera de comenzar a responder las preguntas planteadas. Esta objeción tiene fundamento. En realidad, nos acercamos al punto

en el que debemos enriquecer, por así decirlo, la mezcla de ontología y lógica añadiendo a ella algo de epistemología. Hasta que no hagamos eso no se producirá ningún progreso.

No obstante, antes de pasar a actuar así, quisiera primero expresar una duda más directa que concierne a la propuesta de Quine. La expreso pensando en un tipo particular de presunta entidad, a saber: los atributos o propiedades, que Quine considera ontológicamente inadmisibles por carecer, comparados con las clases, de un criterio de identidad claro y general. Supóngase que diésemos por bueno que se pudiera, en principio, prescindir de la referencia a, y de la cuantificación sobre, propiedades, aunque no de la referencia a, y de la cuantificación sobre, los objetos pertenecientes a esas clases de los que se predican las propiedades. ¿Se seguiría realmente de ello que se había mostrado que nuestro esquema de las cosas incluía la creencia en la existencia de los objetos de las clases en cuestión, pero no la creencia en la existencia de las propiedades o atributos en cuestión? Daré dos razones muy diferentes para dudar de esta consecuencia y, por consiguiente, para dudar de la doctrina quineana del compromiso ontológico.

La primera razón que se nos puede ocurrir puede dejarse fácilmente a un lado, si se propone como objeción a esa doctrina. No obstante, debo mencionarla, puesto que es tan obvia, aunque sea únicamente para apartarla del camino. Dice lo siguiente. Si ordinariamente decimos que no creemos en la existencia de algún atributo, por ejemplo, la completa pureza de corazón o la propiedad de ser un esclavo por naturaleza, ello se debe a que es otra la forma habitual y correcta en que se nos ha de interpretar, a saber: como si hubiésemos afirmado que no creemos que haya nadie de quien pueda decirse con verdad que es completamente puro de corazón o que es un esclavo por naturaleza. Y la pregunta de si esto es así es manifiestamente diferente de la pregunta de si necesitamos referirnos a tales atributos mediante un término singular definido; o de si hemos de considerar que pertenecen al dominio de valores de nuestras variables de cuantificación. E igualmente, al decir que, a diferencia de lo que sucede con la propiedad de ser un esclavo por naturaleza, la pobreza es algo que

existe, deberíamos habitualmente pensar que es absurdo que se nos diga que no debiéramos tener esa creencia si en lugar de ello basta decir que alguna gente es pobre. Lo juzgaríamos absurdo, porque lo que queremos decir habitualmente al afirmar que existe la pobreza es que algunas o muchas personas son pobres. Así pues, una de las cosas que ordinariamente queremos decir al afirmar de atributos y propiedades que no existen es algo manifiestamente diferente de lo que la doctrina en cuestión nos pide que digamos.

Sin embargo, según ya se sugirió, ésta no es una objeción seria a aquella doctrina pues vincula la noción de compromiso ontológico a la de indispensabilidad como objeto. Todo lo que se precisa para responder a la objeción es que admitamos un sentido secundario, aunque bastante común de «existe» —un sentido apropiado para propiedades y relaciones—, de acuerdo con el cual decir de una cierta relación o propiedad que existe es decir que existen, en el sentido primario o fundamental de la palabra, algunas cosas de las cuales se puede predicar la propiedad o relación en cuestión. La doctrina que estamos discutiendo, cabe decir con razón, no es en absoluto una doctrina sobre el sentido secundario, sino tan sólo sobre el sentido primario o fundamental de «existe». Así, una vez que se reconoce esta distinción entre sentidos, puede admitirse la observación hecha sin que ello ponga en peligro la doctrina.

La fuerza de esta respuesta se desvanece, empero, ante una segunda y muy simple razón para cuestionar la doctrina. Supongamos que digo lo siguiente:

(A) Hay al menos una propiedad que no posee ninguna máquina, a saber: la de la eficiencia perfecta.

Dos cosas son claras. Primera, que puedo decir esto y decir también:

(B) Ninguna máquina es perfectamente eficiente.

Y en (A) cuantifico sobre propiedades, mientras que en (B) no lo

hago. Segunda, sea cual fuere la forma en que lo diga, ciertamente no me he comprometido con la existencia de la propiedad de la eficiencia perfecta en el sentido común o secundario acabado de discutir, es decir, en el sentido de que esto o aquello es perfectamente eficiente. Por el contrario, puedo afirmar con perfecta coherencia que nada, ni siquiera una máquina, es perfectamente eficiente. Si (A) lleva consigo un compromiso con la existencia de propiedades, lo hará en un sentido bastante diferente del que ilustraba el ejemplo de la pobreza. Así pues, si se objeta a que se diga que la parafraseabilidad de (A) por (B) muestra que (A) no tiene por qué comprometernos a creer en la existencia de propiedades (o, al menos, de una propiedad), entonces será una objeción bien diferente de la que acabamos de considerar y rechazar.

¿Hay una objeción así? Bien, existe la objeción extremadamente simple de que (A) es una forma perfectamente legítima de decir lo que dice (B). Si (B) es verdadera, (A) es verdadera; y no meramente verdadera en el sentido secundario, sino que lo es de forma absoluta en el sentido primario. Y si (A) es absolutamente verdadera, entonces *hay* al menos una propiedad que ninguna máquina posee, es decir, hay al menos una propiedad así. *Hay* tal propiedad y, si se piensa que (A) y (B) son verdaderas, realmente uno ha de admitir que la hay. De nada sirve replicar que no tiene por qué decirse, con estas mismas palabras, que existe esa propiedad, ya que puede decirse (B) en su lugar. No abolimos los compromisos rehusando hacerlos explícitos, así como tampoco se pone fin a las realidades incómodas con eufemismos.

No aduzco este sencillo argumento como una objeción decisiva en contra de la doctrina de Quine del compromiso ontológico. Seguro que los partidarios de esta doctrina lo descartarían tan rápidamente como descartarían la primera observación, diciendo que tan sólo refleja un rasgo de nuestro lenguaje que no es esencial. Pero simplemente lo menciono para sugerir que la doctrina que hemos estado discutiendo debería tratarse con una cierta reserva. Podemos permitirnos obrar así puesto que, como ya se indicó, no necesitamos invocarla para plantear al menos algunas de las cuestiones metafísicas y ontológicas generales que deseamos

plantear; y para hacer tal cosa, más aún, de una forma que deje clara su conexión con las nociones lógicas básicas.

Sin embargo, antes de abandonar la doctrina merece la pena notar que lo hacemos con una pregunta: ¿Por qué se ve tan natural, ya que evidentemente Quine lo encuentra natural, ligar tan estrechamente la noción de existencia a la de indispensabilidad, como objeto de referencia, o a la de sujeto de predicación? Por fuerza he de explicar esta cuestión a lo largo de estas páginas. Me limito ahora a dejar constancia de ella para retomarla más tarde.

Capítulo 4

LÓGICA, EPISTEMOLOGÍA Y ONTOLOGÍA

Apenas si he mencionado hasta este momento el último componente de nuestra tríada filosófica: la ontología, la lógica y la epistemología. Como acabo de sugerir, ya ha llegado la hora de avanzar y ocuparnos de su tercer elemento, la teoría del conocimiento, poniéndolo en relación con sus otros dos compañeros.

Recordemos, primero, cómo apareció en escena la lógica. Siguiendo a Kant, dije que el uso de los conceptos, o al menos su uso fundamental, está en el juicio, en la formación o posesión consciente de creencias sobre lo que es el caso. De ahí la pertinencia de ese estudio que se ocupa de las formas generales del juicio y de sus relaciones. Ahora bien, lo que el juicio persigue es la verdad. Queremos —y la razón es buena— formar creencias verdaderas en lugar de creencias falsas; y un juicio o creencia dado es verdadero en la medida en que las cosas son en realidad como cree que son quien hace el juicio o sostiene esa creencia. Ésta es la perogrullada que encierra eso que se conoce con el nombre de teoría de la verdad como correspondencia. Como veremos, en nombre de esa teoría se han cometido errores. Sin embargo, uno de los méritos del término «correspondencia» es poner de manifiesto que, contrapuesta al juicio y a la creencia, se halla la realidad o el mundo natural, las cosas y los eventos con los que se relacionan o *de los que* tratan nuestros juicios o creencias; y que lo que hace que nuestros juicios o creencias sean verdaderos o falsos es cómo son las cosas del mundo natural.

O al menos esto parece aplicarse correctamente a una clase importante y muy fundamental de nuestros juicios o creencias. Quizá no a todas ellas o no de forma tan directa. Hablamos, por ejemplo, de la verdad y la falsedad de los juicios morales, pero la relación de los juicios morales con el mundo natural es materia para el debate. Otro ejemplo: se habla de las verdades de la lógica y de la matemática pura, y es posible sostener que éstas son regiones en las que el pensamiento se alimenta, diríamos, de sí mismo para generar estructuras cuya validez es independiente del modo en que las cosas son en realidad. Este punto de vista es defendible. También puede ser negado en nombre de una realidad matemática propia; o se lo puede rechazar por considerar que descansa en una distinción insostenible que tiene que ver con las formas en que se validan las creencias. Pero en cualquier caso también aquí hay tema de debate.

Por ahora, estas controversias pueden dejarse a un lado, pues los juicios, las proposiciones, que nos conciernen más fundamentalmente son juicios acerca de cómo son las cosas del mundo natural; y cómo sean de hecho es lo que determina la verdad o falsedad de estos juicios. Así pues, de una parte tenemos el uso de los conceptos en el juicio y la creencia; de la otra, la realidad, el mundo, los hechos; y el estado de la segunda determina la verdad o falsedad de los primeros.

La imagen que estoy presentando aquí posee cierta crudeza intencionada. La acepto para dar pie a una pregunta y para darle respuesta. La pregunta es: ¿Cómo llega a *formar* creencias el usuario de conceptos? Y la respuesta natural es: llega a ser *consciente* de la realidad en la *experiencia*; la experiencia del mundo le capacita para usar conceptos al juzgar sobre ese mundo.

Puede decirse que tanto la pregunta como la respuesta son de orden epistemológico. Pero la imagen misma es excesivamente simple. No es que la experiencia sea, como si dijésemos, un vínculo conveniente con el mundo, un vínculo que capacite al usuario de conceptos a actuar como hacedor de juicios con buenas perspectivas de llegar a tener creencias verdaderas. La conexión entre el juicio, el concepto y la experiencia es más estrecha que todo eso. La conexión es, más bien, que los conceptos de lo real no pueden significar nada para sus usuarios a no ser que se rela-

cionen, directa o indirectamente, con una posible experiencia de lo real. No es tan sólo que sin experiencia de lo real no deberíamos poder formar creencias verdaderas sobre lo real; se trata de que los conceptos mismos en cuyos términos formamos nuestras creencias primitivas —las fundamentales o menos teóricas— adquieren sentido para nosotros *en la medida en que* son conceptos que juzgaríamos que se aplican en situaciones de posible experiencia.

Estoy exponiendo esta idea con excesiva crudeza y vaguedad. Habré de refinarla más. Pero lo que enuncio así es el principio fundamental del *empirismo*. Es la verdad en la que Kant insistió de forma decisiva y en la que todos los empiristas han insistido también antes y después de Kant. La razón por la cual la insistencia de Kant resultó ser la decisiva fue que él recorrió un largo trecho para liberar a este principio de ciertas confusiones inherentes a la forma en que lo comprendían los empiristas que le precedieron y también algunos de los que le siguieron. Kant liberó este principio de los errores del empirismo clásico o atomista.

Habría de añadirse, sin embargo, que existe un riesgo básico concreto asociado a este importante principio, un riesgo que ni siquiera es claro que el propio Kant evitara totalmente. Dije de la imagen dualista por la que comencé —la imagen, por un lado, del usuario de conceptos haciendo juicios y, por el otro, de la realidad sobre la que juzga y que determina la verdad o falsedad de sus juicios— que era excesivamente simple y que seguía siendo demasiado simple cuando se le añadía la cláusula de que es la experiencia la que hace posible tales juicios. Era necesario completar la imagen con la insistencia empirista de que los conceptos que no desempeñan ninguna función en el conocimiento son vacíos —tal y como Kant lo formula—, a no ser que guarden relación con posibles experiencias. Llamemos a la dualidad inicial «la dualidad del sujeto que juzga y de la realidad objetiva sobre la que juzga». El riesgo al que ahora me estoy refiriendo, el riesgo inherente a la insistencia empirista, es el de que se pierda de vista esta dualidad. Al subrayar que la experiencia no sólo colma el hiato que hay entre sujeto y objeto, sino que dota de contenido significativo a todos los conceptos que usamos, corremos el riesgo de que la noción de

realidad objetiva quede sepultada totalmente en la de experiencia o de que sea absorbida por ésta. Muchos idealismos y todos los fenomenismos son resultado de este sepultamiento, y la historia de mucha de nuestra epistemología, si no es la historia de este hundirse (o caer) en este abismo, es la de la lucha por salir de él, por mostrar que carecen de respaldo las diversas formas de escepticismo acerca de la realidad objetiva. Pero es mejor desde el principio mantenernos lejos del abismo.

En realidad, lo he evitado hasta el momento. Así que veamos si es posible seguir adelante en nuestro tema y continuar evitándolo.

Regresemos a la lógica por un momento: a la forma fundamental de los juicios no compuestos y a las funciones fundamentales que la caracterizan, es decir, a la combinación de referencia y predicación. Nuestra labor es la de conectar esta noción lógica con otras dos: de una parte, con la noción ontológica de realidad objetiva sobre la que juzgamos; de otra, con la noción epistemológica de experiencia que por sí sola dota de sentido y contenido a nuestros juicios. La forma fundamental del juicio afirmativo, entonces, es ésa en virtud de la cual juzgamos que un concepto *general* tiene aplicación en un caso *particular*. Se verá que esta descripción es ambigua, pues oscila entre dos tipos de formas: las formas de las proposiciones *atómicas*, en cuya expresión verbal no aparece ningún cuantificador y en la que el caso particular se especifica nombrando o designando de alguna otra manera al individuo o a los individuos particulares a los que el concepto se aplica; y la forma cuantificada existencialmente, por medio de la cual se juzga que el concepto general tiene aplicación en algún caso particular sin especificar. (Ejemplos de cada caso son, respectivamente, éstos: «Juan está cantando» y «Alguien está cantando».) Podemos soportar semejante ambigüedad e incluso llegar a considerarla posiblemente útil, porque lo que hemos de preguntarnos es muy general: ¿qué hemos de entender, por lo que respecta a la noción de juicio que versa sobre la realidad objetiva, por *caso particular* al que se aplica un *concepto general*?

Pues bien, un concepto general es general en este sentido: puede, en principio, tener entre sus ejemplos un número arbitra-

rio de casos particulares. La admisión de esta posibilidad ha de incluirse en nuestra comprensión del concepto. Pero, según hemos visto, la comprensión que tengamos de un concepto de algo objetivamente real es inseparable de la noción de una posible aplicación de ese concepto en la experiencia. Así, pues, si hemos de usar conceptos, *tenemos que poder encontrar en la experiencia diferentes instancias particulares suyas y distinguirlas en tanto que diferentes y, al mismo tiempo, hemos de reconocer también que son semejantes por el hecho de que a todas se les pueda aplicar el mismo concepto.* Ahora bien, ¿cuál es el fundamento, la base subyacente, de esta posibilidad?

Ha llegado el momento en que es necesario introducir las dos grandes nociones de espacio y tiempo y conectarlas con la noción de diferentes instancias particulares de un mismo concepto. Evidentemente, nuestra experiencia es temporal, sucesiva, comprendiendo el antes y el después; evidentemente también, nuestra experiencia es de tal género que, en cualquier momento, nos proporciona un volumen o extensión espacial que se extiende desde un centro, el centro —podríamos decir— de nuestra experiencia personal. Correspondiéndose con esto, la imagen que tenemos de la realidad objetiva es la imagen de un mundo en el que las cosas se encuentran separadas y relacionadas en el tiempo y el espacio, en el que coexisten diferentes objetos particulares, cada cual con su propia historia, en la que diferentes eventos acontecen sucesiva o simultáneamente, y en el que diferentes procesos se completan en el tiempo. Todas estas nociones requieren explicación obviamente, si hemos de mostrar cómo encajan en nuestro esquema de cosas. Mi objetivo inmediato es simplemente el de conectar las nociones de espacialidad y temporalidad (espacio y tiempo) con las de diferentes instancias o casos particulares de un concepto general; es decir, con la noción lógica de objeto individual.

Véase cuán fácil resulta establecer esta conexión. Si pensamos en una cierta extensión espacial, es posible distinguir, en un mismo momento, diferentes instancias particulares de un concepto general: como cuando vemos a la vez dos ovejas en un campo o dos triángulos rojos en una pantalla. Aquí estoy teniendo presentes separaciones y relaciones espaciales, no temporales. Pero con

igual facilidad se puede recurrir a la otra dimensión, en la que lo que cuenta es la separación temporal, no la espacial: una serie de instancias sucesivas del mismo sonido, como cuando el reloj da las doce. Y también podemos mezclar los dos casos.

Ahora podemos imaginar una objeción en forma de pregunta. ¿Por qué conferir con ello un papel especial a las nociones de espacio y tiempo, al buscarle un fundamento empírico a la idea de diferentes instancias particulares de un concepto general y, por ende, a la idea misma de generalidad de un concepto? ¿No habrá forma de distinguir normalmente diferentes instancias particulares de un concepto por algo más que por una diferencia en su posición espacial o temporal? Mi bicicleta está de hecho en una posición especial diferente de la suya, pero no es ésa la única diferencia que hay entre ambas: la mía tiene un arañazo que la suya no tiene. ¿No fue Leibniz quien insistió en que podrían apreciarse diferencias entre dos hojas del bosque si se las examinaba lo suficiente? E incluso si no es siempre así, ¿no resulta suficiente que pueda serlo?

La respuesta a esta objeción es muy simple. Supongamos que dos hojas de árbol se distingan por algo que no sea espacio-temporal. Seguirá siendo el caso que usted no estaría, ni podría decir que estuviera, ante *dos* hojas diferentes *a menos que* fuesen distintas espacio-temporalmente. No es posible que haya dos hojas que difieran en algún respecto la una de la otra y que sean espacio-temporalmente indistinguibles.

Se puede apuntar ahora: esta simple respuesta es una cuestión primera. Puede que para los conceptos de cosas espacio-temporales sea verdad que, si dos instancias suyas son diferentes —es decir, si son dos—, entonces difieren espacio-temporalmente. Pero, ¿no podría haber conceptos generales de algo objetivamente real conceptos de objetos individuales en la realidad que no fuesen en absoluto conceptos de cosas espacio-temporales?

Ahora bien, tan pronto como recordemos que estamos buscando un fundamento empírico, un fundamento *en* la experiencia, para la idea en cuestión, la respuesta a esta pregunta resultará igualmente evidente. La respuesta consiste en evocar el principio empirista. La condición para que tengamos conceptos generales

de lo objetivamente real, de objetos en la naturaleza, que no sean en absoluto conceptos de cosas espacio-temporales, sería que tengamos una cierta clase de experiencia: una experiencia en la cual espacio y tiempo no desempeñen cometido alguno o, cuando menos, en la que no guarden ninguna relación con nuestra conciencia totalmente empírica de las diferencias numéricas entre diferentes instancias particulares de uno y el mismo concepto. Aquí es donde el principio empirista ejerce su poder. Pues semejante presunta descripción de una cierta clase de experiencia sigue resultándonos una descripción vacía; y la noción de conceptos generales de objetos empíricos que no sean conceptos de lo espacial o lo temporal sigue siendo igualmente vacía. (Se verá aquí que me hago eco de la doctrina de Kant de las formas de la sensibilidad.)

Un último recurso le queda al objetor. Admítase, dice, que la noción de posible experiencia de una pluralidad de diferentes casos de uno y el mismo concepto guarda una relación esencial bien con el rasgo de la espacialidad, bien con el de la temporalidad, bien con la separación y relación espaciales, bien con las temporales. Sin embargo, ¿por qué insistir en ambas? ¿No bastaría únicamente con la temporalidad? ¿Y con la espacialidad por sí sola? De hecho, realmente, tenemos experiencias (cabría decir, comunión con la naturaleza) de ambas clases. Pero, ¿no es cierto que podemos comprender muy bien, por esta misma razón, la posibilidad de exigir que los juicios sobre lo real se satisfagan por comunión de una sola clase? ¿Es que no podemos comprender el pensamiento de que esos juicios se funden en experiencias temporales, pero no espaciales, de lo real? ¿Y por qué no en experiencias espaciales y no temporales? Al considerar este pensamiento, no estamos yendo seguramente más allá de la experiencia posible de una forma prohibida por el principio empirista. Sencillamente, nos estamos imaginando una experiencia más limitada de lo que realmente es.

Es posible oponerse a este pensamiento. Cabe argüir, en contra suya, que no nos lleva más allá de los límites superiores del sentido, sino más allá de lo que antes denominé sus límites inferiores. No es que introduzca nociones vacías, sino que trata de descartar nociones esenciales; no es que añada a nuestro modelo de trabajo

elementos que no son funcionales, que no desempeñan ninguna labor, sino que nos deja con piezas insuficientes para que el modelo funcione. Antes, cuando me referí a Kant, tuve presente este tipo de argumento al discutir un sentido fuerte de lo «básico», un sentido según el cual podría afirmarse que ciertos rasgos de nuestro sistema conceptual eran básicos, es decir, esenciales en cualquier concepción verdaderamente coherente de la experiencia que pudiésemos formar. Pero ahora no trataré de probar esto; porque nuestro objetivo inmediato es el más modesto: tratar de esbozar los rasgos generales básicos de la estructura conceptual que realmente tenemos y las relaciones entre esos rasgos, sin preguntarnos cuáles de ellos son también básicos en este sentido fuerte. Podemos fácilmente ponernos de acuerdo sobre estos términos en los que la conexión de las *dos* nociones de espacio y tiempo con las de diferentes instancias particulares de un concepto general es, de hecho, una característica general básica de nuestra estructura conceptual.

Tal vez, y entre paréntesis, pueda aventurarme a explicar parcialmente aquí algo que anteriormente dije que necesitaba explicación. Me refiero a la tesis de Quine acerca del compromiso ontológico y al impulso hacia la economía ontológica a él asociado. He estado discutiendo precisamente algunos casos fundamentales de juicio sobre lo objetivamente real, juicios que dicen que un concepto general se aplica en un caso particular. Y he concluido que en ese caso hay dos distinciones conectadas entre sí: por un lado, la distinción lógica entre referencia y predicación; por el otro, la distinción ontológica entre individuos espacio-temporales (a los que a partir de ahora llamaré simplemente «particulares») y los conceptos generales de propiedad y relación, de los que son ejemplos los particulares. En efecto, he indicado que son precisamente estos objetos espacio-temporales, los particulares, los objetos fundamentales de referencia o los sujetos de predicación. Si aceptásemos esto, tendríamos la clave de la doctrina de que en realidad estamos comprometidos a creer en la existencia de precisamente esas cosas que de forma absoluta debemos tratar como objetos de referencia, si hemos de poder expresar nuestras creencias (o, cuando menos, aquellas creencias nuestras que superan la

prueba de la aceptabilidad científica). Es claramente verdadero que tenemos que tratar como objetos de referencia aquellas cosas que son objetos fundamentales de referencia en todo discurso sobre la realidad objetiva, es decir, los particulares. Supongamos ahora que la noción de existencia estuviese ya ligada en nuestras mentes a la de los particulares individuales es decir, a la de cosas cuya identidad misma es inseparable de la posibilidad de distinguirlas espacio-temporalmente de todos los otros miembros de su género. Es decir, supongamos que estamos predispuestos naturalmente a considerar al particular individual, con su propio lugar en el espacio y el tiempo, el paradigma o modelo mismo de lo genuinamente existente, de lo real. Añadamos ahora a esto el hecho que acabo de subrayar: parece que en nuestros juicios básicos sobre la realidad objetiva los individuos espacio-temporales serán realmente los objetos de referencia o, como Quine diría, los elementos recorridos por nuestras variables de cuantificación. Si ponemos juntas estas dos ideas, dispondremos posiblemente de parte de la explicación que antes habíamos echado en falta; es decir, la explicación tanto del punto de vista de que aquello en cuya existencia realmente creemos es lo que no podemos sino tratar como objeto de referencia, como del impulso asociado a la economía ontológica: el deseo de reducir al mínimo estos compromisos ontológicos.

Decir que disponemos de una explicación parcial de ese impulso no es decir que podamos justificarlo. Sin duda que no. Porque si de hecho se trata de una explicación, parecería que el impulso a la reducción ontológica puede atribuirse en parte a un temor injustificado: el de que admitir en nuestra ontología ciertas cosas abstractas, no particulares (tales como propiedades, proposiciones y demás), lleve consigo el riesgo de mitificarlas, de considerarlas más objetos espacio-temporales particulares de lo que son. (Piénsese en la jerga filosófica común que habla de superpoblar el universo, y demás.) El peligro puede ser real, pero me parece que se lo puede evitar sin rendirse a la presión reductiva.

Capítulo 5

LA EXPERIENCIA SENSIBLE Y LOS OBJETOS MATERIALES

Es tiempo ahora de desarrollar, de dotar de más contenido a la noción de *experiencia* del mundo objetivo, propia de un sujeto que usa conceptos, y a la de experiencia que da lugar a juicios verdaderos sobre el mundo. Son tantas las consideraciones que se agolpan aquí que es difícil tenerlas todas presentes al mismo tiempo y ordenarlas con claridad. En primer lugar, las palabras «aquí» y «ahora» sugieren algo que podríamos tratar de afianzar. La conciencia del mundo propia de quien usa conceptos es conciencia *desde* un cierto punto de vista espacial *en* un momento. Su conciencia, naturalmente, cambia de continuo, aunque quizá sólo a pequeños saltos, ya sea porque el mundo cambia dentro de los márgenes en que se tiene conciencia de él, porque cambia la orientación de ese usuario en el mundo —con lo que varía su punto de vista espacial— o por ambas cosas al mismo tiempo. Así como «aquí» implica una conciencia del mundo como algo que se extiende en el espacio desde la perspectiva del sujeto, «ahora» implica tanto un sentido del pasado y de la conciencia (memoria) que de él tiene el sujeto como un sentido de su posible o probable futuro (expectativa). Lo que por encima de todo lo demás debemos tener presente —algo que, por lo que parece, no resulta fácil lograr— es esto: que la experiencia del mundo de ese sujeto se concibe a la vez como experiencia de algo *en* el mundo, de una parte del mundo y de su historia, y también genuinamente como una experiencia *del* mundo y, por ello, como fuente de los juicios objetivos sobre él. Las palabras «aquí» y «ahora» nos ayudan a lograr esto a causa de

su doble referencia: juntas indican, como si dijésemos, un punto de referencia particular dentro de un mundo espacio-temporal objetivo; pero es sólo por relación a *sujetos* concretos en tiempos concretos que hacen esa referencia *objetiva*. No se puede, como si dijésemos, eliminar el «aquí» y el «ahora» de las ocasiones en que aparecen en las bocas y las mentes de los sujetos de experiencia y, a pesar de ello, seguir preguntando de forma significativa a qué punto o región del espacio-tiempo del mundo objetivo refieren estas palabras. La pregunta quedaría desprovista de sentido.

Por lo tanto, entonces, tenemos la noción de un usuario de conceptos con una experiencia que se extiende en el tiempo desde un cierto punto de vista espacial de una experiencia tanto *en* como *de* un mundo espacio-temporalmente objetivo. Ahora bien, esta noción es precisamente la forma más general de la noción de *percepción sensible*, tema éste que podría decirse que ha sido, hasta no hace demasiado, casi una obsesión profesional de los filósofos empiristas británicos.

Así, pues, ¿qué contiene la noción de percepción sensible como algo que da lugar a juicios sobre un mundo espacio-temporal objetivo? Al hacer esta pregunta no se da a entender, como es natural, que la percepción sensible dé siempre lugar a juicios verdaderos. Podemos percibir mal y, de hecho, así acontece. Pero, sin duda, es un rasgo de nuestro habitual esquema de pensamiento el entender que la percepción sensible produce juicios que son verdaderos generalmente o de forma usual. Recuérdese que, cuando pensamos en el mundo como algo objetivo, pensamos en él como siendo lo que es con independencia de cualquier juicio particular que se haga sobre él; la verdad del juicio, *si* es verdadero, consiste en su conformidad con la manera en que son las cosas del mundo. De ahí que el mínimo de contenido que parece haber en la idea de que la percepción sensible da generalmente lugar a juicios verdaderos sobre un mundo espacio-temporal objetivo sea que debería haber una relación de dependencia muy regular entre la experiencia propia de la percepción sensible y cómo son las cosas objetivamente. (En caso contrario, la verdad o la corrección normal de los juicios perceptivos sería inexplicable, una coincidencia extraordinaria.)

Evidentemente, esta noción general de dependencia ha de cualificarse para recoger el hecho de que el ámbito de la experiencia de un sujeto en todo tiempo tiene un límite; de manera que a esto se debe que la experiencia que tenga en un momento del tiempo dependerá tan sólo de ciertas partes o aspectos del mundo objetivo.

Poseemos, por lo tanto, esta noción de experiencia que acontece en el tiempo y cuyo carácter depende de una determinada distribución espacio-temporal de rasgos objetivos relacionada con una cierta región espacio-temporal central; la región ocupada por el sujeto. En su sentido más amplio, ésta es la noción de una experiencia que *depende causalmente* de los rasgos objetivos en cuestión. Pues bien, lo que quiero señalar ahora es que esta noción de la dependencia causal de la experiencia, tenida en la percepción, de rasgos del mundo objetivo espacio-temporal está implícita desde el principio mismo en el concepto de percepción sensible, puesto que generalmente se piensa que produce juicios verdaderos sobre el mundo. No es algo que descubramos conforme avanza la ciencia, ni siquiera mediante una observación refinada. Y tampoco exige un elaborado argumento filosófico. Esta noción de dependencia causal es plenamente inherente a la noción misma de percepción sensible pues ésta proporciona juicios verdaderos sobre un mundo espacio-temporal objetivo. De ahí que cualquier teoría filosófica que trate de ser fiel a nuestro marco general de ideas, a nuestro sistema general de pensamiento, deba incorporar esta noción general de dependencia causal. En esta medida, al menos, habrá de ser una teoría causal de la percepción. Lo que descubrimos mediante observación e investigación refinada o científica es, naturalmente, cómo se establece de hecho esta relación general de dependencia causal, qué forma adopta, qué mecanismos encierra. Estas preguntas tienen también interés filosófico, como veremos.

Pongo a un lado estas cuestiones, por el momento, para examinar con mayor detenimiento la concepción a la que hemos llegado. La idea que consideramos ahora es la de un segmento de experiencia centrado de alguna forma en una región espacio-temporal del mundo y dependiente, en lo que concierne a su carácter y a su

acontecer, de una cierta distribución de los rasgos objetivos de las regiones que rodean a esta región central. Pero es claro que esta orientación hacia un centro y esta dependencia causal encierran más cosas que las dichas. Para que alguien tenga una experiencia, no basta con estar ubicado en el espacio y en el tiempo y responder sistemáticamente a su entorno. Lo mismo podría decirse de una planta o de ciertos instrumentos. Pero estamos hablando de algo que no se limita a ser sensible a su entorno, como lo sería una planta o un instrumento, sino de algo cuya sensibilidad adopta la forma de conocimiento consciente de su entorno. Estamos hablando de sujetos que emplean conceptos para formar juicios sobre el mundo, juicios que resultan de la experiencia tenida en la percepción sensible.

Ahora bien, la forma en que acabo de expresarme —la frase que acabo de usar— puede crear confusiones. Puede tentarnos a pensar que se dan en nosotros mismos dos estadios en la formación de juicios perceptivos: en primer lugar (estadio 1), la experiencia sensible, la sensación bajo diferentes modalidades, el producto de la influencia del entorno en los sentidos; y después, en segundo lugar (estadio 2), el juicio, el despliegue de conceptos en la formación de creencias acerca del mundo a partir de esa experiencia sensible. Y de hecho hay filósofos que adoptan esta imagen de los dos estadios causales: de la experiencia sensible causada por el entorno y del juicio, de la formación de la creencia, que esa experiencia causa a su vez. Así pues, según esta imagen, la experiencia sensible sería algo, sin duda rico y suficientemente complejo, a lo que, sin embargo, no se concedería mucha atención salvo con vistas a algún propósito especial —clínico o estético—, ya que su principal función sería la de servir de agente causal inmediato en la promoción de creencias sobre el mundo, en la causación del juicio.

A mi juicio, esta imagen es errónea. Lo es porque los conceptos empleados en el juicio perceptivo sobre el mundo, por un lado, y la experiencia sensible misma, por otro, se compenetran más estrechamente de lo que sugiere la imagen. He observado, cuando me referí al principio empirista general, que los conceptos son vacíos, que no tienen ninguna significación para nosotros a menos que en su aplicación podamos vincularlos, directa o indirectamente, a la

experiencia, a las condiciones de la experiencia. Naturalmente, la relación de los conceptos con la experiencia debe ser particularmente estrecha cuando se trata de esos conceptos ordinarios, comunes, preteóricos, en cuyos términos formulamos nuestros juicios perceptivos más naturales. Y no es (no puede ser) un asunto unilateral lo estrecha que resulte esa relación. Así como los conceptos, o cuando menos estos conceptos relativamente comunes, obtienen su sentido en y de la experiencia perceptiva, ésta adquiere su carácter de los conceptos que desplegamos en nuestros juicios perceptivos. El carácter de la experiencia perceptiva misma, de la experiencia sensible misma, se halla completamente condicionado por los juicios sobre el mundo objetivo que estamos dispuestos a hacer cuando tenemos esa experiencia; está, pongámoslo así, completamente impregnada —saturada, podría decirse— de los conceptos empleados en esos juicios. Es decir, la descripción sincera de una experiencia que se tenga en un momento dado debe hacerse normalmente en términos de esos conceptos, y no en los términos restringidos que resultan apropiados en momentos en los que la atención del sujeto está volcada únicamente en sensaciones de un interés especial —clínicas o estéticas, digamos.

Así, por ejemplo, la mejor —de hecho, normalmente la única— forma de dar una descripción verídica de la experiencia visual en curso, de la experiencia visual que usted, lector, esté teniendo en este momento, es describir lo que usted mismo considere que está *viendo* ahí fuera, en frente suyo. Siempre puede prevenirse contra una posibilidad remota de error empleando una fórmula como «Mi experiencia visual es como si viese...» y proseguir, después, con la descripción en los términos de antes. Lo importante es que los conceptos que se necesitan para describir la experiencia son precisamente los que se necesitan para describir el mundo. De forma parecida, y por lo que respecta a la experiencia auditiva que están teniendo ustedes en este momento, su experiencia sensible en curso es (o es como) la de oír que se están pronunciando estas palabras en tal y cual tono de voz.[10] Como es

10. La redacción de esta oración refleja que su origen se halla en conferencias dadas por el autor.

natural, a veces hay ocasiones en las que existe una buena razón para proteger nuestro juicio o para calificarlo; pero también entonces usamos los mismos conceptos que emplearíamos si juzgásemos sin reserva alguna, aunque añadamos una indicación explícita de reserva, como, por ejemplo, «Parece como si tal y cual; pero puede ser una ilusión».

Es hora de dar otro paso adelante o, quizá mejor, de examinar otro vínculo. Teníamos que desarrollar o dotar de contenido a la noción de percepción sensible que produce juicios verdaderos sobre un mundo espacio-temporal objetivo. Hasta el momento he observado que la experiencia perceptiva debe ser causalmente sensible al mundo que hay a nuestro alrededor; y también he señalado que se halla plenamente impregnada de los conceptos que empleamos al formar juicios perceptivos sobre el mundo. Pero es claro igualmente que si esos juicios han de ser verdaderos en general, los conceptos utilizados en ellos deben ser, en general, conceptos de géneros de cosas que están realmente en el mundo y conceptos de propiedades que esas cosas realmente tienen.

Al decir esto, ni planteo ni resuelvo un problema escéptico. No he dado una demostración de nada. Y tampoco voy a preguntar qué garantía tenemos de que esto sea realmente así. ¿Qué significa esa pregunta? Bueno, podría significar una de estas dos cosas. Podría tratarse de una invitación a salirse de la total estructura del esquema conceptual que tenemos en realidad, para entonces dar una justificación de esa estructura desde una posición ventajosa exterior a ella. Pero no hay sitio alguno al que ir con ello; no existe una tal posición exterior ventajosa. Evidentemente, entonces, la búsqueda de tal garantía ha de entenderse de forma diferente. En lugar de ello, se nos invita a permanecer en lo que parece que es una parte peculiarmente segura de esa estructura y a justificar o a reinterpretar a continuación el resto de ella, o bien sus partes problemáticas, desde esa base segura. Es así como proceden varias filosofías, incluyendo, por encima de todo, al empirismo clásico bajo sus diversas formas, todas las cuales, como intentaré mostrar después, acaban desembocando en la distorsión y el error.

Por lo tanto, ni estoy planteando un problema ni proponiendo una solución. Simplemente, me encuentro trazando las líneas que conectan entre sí las partes de la estructura. Esto no quiere decir que la estructura no pueda modificarse nunca. Se la puede modificar desde dentro mismo por los avances que se produzcan en el conocimiento de las cosas. No me refiero únicamente a que ganamos en conocimiento del mundo —aunque no hay duda de que ello es así—. Me refiero, más bien, a que la concepción que tenemos de la estructura básica de las ideas en que se produce tal ganancia de conocimiento puede refinarse como resultado de esa ganancia. Hemos arribado a un punto en el cual este hecho puede ilustrarse haciendo referencia a un famoso enigma filosófico del que ahora me ocuparé.

Nuestra experiencia sensible se halla impregnada, decimos, de los conceptos del mundo objetivo —el mundo que se extiende en el espacio y el tiempo—, de cómo son las cosas que determinan la verdad o la falsedad de nuestros juicios. Si nos limitamos por un momento al aspecto espacial del caso, veremos que nuestros conceptos de lo objetivo incluirán algo que podemos llamar, hablando en los términos más generales posibles, conceptos de modos de *ocupación* del espacio. Tendremos, naturalmente, conceptos de relaciones espaciales, de posiciones relativas en el espacio y tendremos, así mismo, conceptos de propiedades espaciales que caracterizan a los ocupantes de las posiciones del espacio —conceptos, por lo tanto, de forma y tamaño (o según dijo John Locke, conceptos de figura y bulto)—. Así, pues, nuestros conceptos del mundo objetivo serán ante todo conceptos de cosas que tienen no sólo propiedades sino también posiciones espaciales. Y es obvio que esta condición la satisfacen en realidad muchos de los conceptos ordinarios de lo objetivo que intervienen en nuestros juicios perceptivos: los conceptos de animales, plantas, artefactos, accidentes geográficos, etc.

No se agota la cuestión con esto. Las nociones de posición espacial, extensión, forma y tamaño son relativamente abstractas. Porque, como Berkeley subrayó, no podemos hacernos perceptivamente conscientes de la posición, la extensión y la forma de algún ocupante del espacio como no sea haciéndonos conscientes de estas propiedades espaciales bajo alguna modalidad sensible o

sensorial específica. Hemos de poder distinguir las propiedades o relaciones espaciales por medio de las propiedades específicas de la modalidad sensorial en cuestión. Así, nos hacemos conscientes de la forma, el tamaño y la posición de los ocupantes del espacio mediante el reconocimiento de los límites definidos por cualidades visuales y táctiles, que mantienen sutiles relaciones entre sí y con otros tipos de experiencia sensible: son varias las formas en que nos hacemos conscientes de los objetos en el espacio *como* objetos coloreados o sombreados o como duros, lisos, blandos, ásperos, flexibles o resistentes. La gama pertinente de conceptos de cualidades esencialmente visuales o táctiles se encuentra tan íntimamente asociada a estos conceptos de objetos espaciales, que entran en nuestros juicios perceptivos, como a los conceptos espaciales más abstractos. Si digo que he comprado un caballo, usted puede preguntar con la misma propiedad de *qué color* es, *dónde* está su cuadra o *qué altura* tiene.

Y ahora abordemos el problema. Cuando aprendemos algo de los mecanismos causales de la percepción, de su física y fisiología, toda nuestra visión del tema puede sufrir un cambio o desplazamiento radical. Hay escritores, en particular los que escriben de fisiología de la percepción, que usualmente consideran «puramente subjetivas» las cualidades sensibles propias de una modalidad sensorial, y aquí incluyen las cualidades visuales y táctiles, el color y la textura sentidos. En su opinión, el hecho de que percibamos las cosas como teniendo esas cualidades sensibles es una consecuencia causal tanto de la constitución física de las cosas mismas como de la nuestra propia. Si hubiésemos estado hechos de otra manera, percibiríamos las cosas de forma diferente. La conclusión que parece seguirse de este uso de la palabra «subjetivo» —conclusión que a veces se extrae explícitamente— es que ninguna cualidad sensible semejante, según las entendemos normalmente, pertenece real o intrínsecamente a las cosas que ocupan el espacio. Estas cosas sólo poseerían en realidad las propiedades físicas que se les atribuyen en las teorías físicas con las que se explican los mecanismos físico-fisiológicos de la percepción. Pero estas propiedades físicas, aunque requieren posiciones en el espacio y configuraciones espaciales,

son abstractas en el sentido ya explicado: su especificación no hace referencia a cualidades propias de ninguna modalidad sensorial que pudiera conducirnos a ser conscientes de ellas. Por ello, se concluye que, aunque en un sentido podamos percibir objetos en el espacio, no podemos percibirlos en absoluto *tal y como ellos son*, o como son en sí mismos. Y no sería ésta una situación que pudiera remediarse modificando nuestra dotación perceptiva o ayudándonos con instrumentos cualesquiera, por muy precisos que fuesen. Pues, con independencia de las modificaciones que se introdujeran o de los instrumentos que se usaran, la percepción estaría siempre mediada por cualidades sensibles de alguna clase. De modo que a las cosas se las puede concebir, se puede pensar en ellas como realmente son, en términos abstractos, pero no se las puede percibir como son de verdad. Percibimos las cosas, por supuesto, pero no como son en realidad, sino tan sólo como se les aparecen a seres constituidos fisiológicamente como nosotros lo estamos.

Lo que ha de tenerse presente a propósito de esta conclusión es que es perfectamente aceptable, si se la entiende apropiadamente; y que, al mismo tiempo, resulta perfectamente compatible con la proposición de que normalmente percibimos las cosas como son en realidad. Aunque en apariencia parezcan contradecirse, de hecho no es así. Pues la frase «las cosas como son en realidad» se usa en esas proposiciones en sentidos diferentes o con diferentes criterios de aplicación. En el sentido en que se la usa en la primera proposición, de la descripción de las cosas tal y como son en realidad se excluye toda adscripción de cualidades propias de un modo sensorial dado —como color, textura sentida, etc.—; el canon de realidad es la teoría física. Mientras que en el sentido más habitual en que se usa la frase —el de la segunda proposición—, no se excluye semejante adscripción: el canon que se adopta para corregir a los demás lo constituyen las adscripciones (de cualidades sensibles) que se asocian a condiciones normales de observación. Supuesto que se distinga los dos sentidos de «real» y «realidad», podemos aceptar que cada punto de vista, cada canon, tiene su propia validez. Desde ambos puntos de vista por igual, hablamos de las mismas cosas;

pues la identidad de la referencia a esas cosas viene asegurada por que ambos estilos de descripción comparten la adscripción de las grandes características espaciales de la posición, el tamaño y la forma —en una palabra, de la ocupación de una cierta región del espacio—.

Aduzco este familiar enigma filosófico como ejemplo del modo en que nuestra visión de nuestra propia estructura básica de ideas puede cambiar o modificarse como consecuencia de desarrollos habidos en su interior; y para mostrar, al mismo tiempo, cómo puede ayudarnos la filosofía a mantener el equilibrio cuando se producen esos vaivenes.

Resulta fácil imaginar la siguiente objeción. Alguien podría decir: «Realmente, usted no ha acertado con el nervio del argumento científico. Dice usted que ciertas adscripciones de cualidades sensibles se aceptan como canon de referencia para corregir otras adscripciones de ese género. Pero todo ello es meramente humano y subjetivo y nada tiene que ver con los hechos físicos, que son los que son con independencia de la sensibilidad humana subjetiva». Ahora bien, ésta es —así me lo parece— una reacción típicamente obsesiva. Habríamos de tomar nota, primero, de lo que ha sucedido con la palabra «subjetivo»: ya no se opone a «intersubjetivo», que es lo característico de las adscripciones comunes de cualidades sensibles. Obsesionado con un aspecto científico, particular, de nuestra preocupación por el mundo objetivo, el crítico ha ligado exclusivamente la noción de objetividad a esa preocupación, con lo que ha perdido completamente de vista la función que desempeñan en nuestras vidas —en las vidas de seres sociales, que actúan y se comunican— los conceptos de lo objetivo. De todo lo que ha pasado por alto puede que lo más importante sea el hecho de que los objetos han de percibirse como portadores de cualidades sensibles, visuales y táctiles, para que se los pueda percibir como ocupantes de espacio. Y a ello se debe que el que se les atribuya cualidades sensibles —siendo el acuerdo intersubjetivo el canon de corrección— es algo que está seguramente muy enraizado en nuestro esquema conceptual.

Retornemos al punto de partida de nuestra última discusión. Por encima de todo lo demás insistí allí en la dimensión espacial

de nuestra concepción del mundo objetivo. Obviamente, hay que tener presente también la dimensión temporal. Subrayé más arriba que la experiencia que tiene el sujeto del mundo objetivo es experiencia *desde* un cierto punto de vista espacial *en* algún momento y que necesariamente es así como él mismo concibe el mundo. El eco de este pensamiento, dije, resuena en la frase «aquí y ahora». El sujeto no puede reconocerle sentido alguno a esta frase a menos que disponga de la concepción de un mundo espacio-temporal objetivo desde cuyo interior tiene experiencia de ese mundo; y tampoco podría tener esa concepción de no haber aprendido las nociones que expresan esas palabras. Pero esa concepción supone más de lo que he dicho explícitamente hasta el momento. Y es posible que vislumbremos qué más supone considerando la idea de cambio del punto de vista desde el que se perciben los objetos.

Evidentemente —y esto sería verdadero si pensásemos en cualquier clase de cambios en su experiencia del mundo, no específicamente de cambios en el punto de vista del perceptor con respecto a los objetos percibidos—, se necesita la idea de una retención del contenido de juicios hechos en momentos anteriores, durante el proceso de cambio. Se necesita, al menos, alguna forma de memoria en el sujeto que juzga, algún sentido del pasado (y del futuro), para dar fuerza al «ahora». Sin embargo, y es esto lo que deseo subrayar, necesitamos más que todo eso. Para que la noción de perspectiva espacial sobre un mundo objetivo posea contenido empírico o experiencial, es necesario que el sujeto pueda tener, y pueda aplicar empíricamente, la idea de identidad permanente de algunos de los objetos que caen dentro del alcance de sus percepciones cambiantes. Los cambios de punto de vista deben ser, y han de experimentarse como, relativos a objetos que persisten a través de esas variaciones. Más aún, resulta claro que esta condición de que los objetos percibidos retengan su identidad debe incluirse en al menos algunos de los conceptos que forman parte de los juicios perceptivos del sujeto; es decir, en los conceptos ordinarios de aquellos objetos que, como observé previamente, son indispensables para una explicación verídica de nuestra experiencia sensible. De aquí que algo o mu-

cho de lo que percibimos lo percibimos *como* entidades relativamente duraderas que ocupan espacio, entidades de géneros tales que retienen su identidad cuando percibimos diferentes aspectos suyos desde diferentes puntos de vista; o cuando, como resultado de una u otra clase de cambio, dejan de estar dentro de nuestro ámbito perceptivo inmediato. Con el paso del tiempo cada uno de nosotros elabora una imagen detallada del mundo. Pero todas las imágenes detalladas, elaboradas por diferentes sujetos de experiencia con el paso del tiempo, comparten una estructura básica común: todas ellas son imágenes de un mundo en el cual cada uno de nosotros ocupa, en un momento dado, un punto de vista perceptivo y en el cual los individuos que ocupan espacio, señalados y señalables como tales mediante conceptos de cosas de ese género, tienen, como nosotros, historias pasadas y, quizás, un futuro.

Así pues, estos individuos que ocupan espacio y que conservan su identidad —individuos a los que, en nuestra experiencia, cabría llamar «objetos materiales» o «cuerpos»— ocupan una posición fundamental en nuestro esquema de cosas, en la estructura conceptual que empleamos. Es ésta una conclusión que anticipé hace ya bastante. Estos objetos, con sus cambios, sus relaciones y sus conexiones recíprocas constituyen, o proporcionan, el marco espacio-temporal unitario de nuestro mundo.

Como cabría esperar, este hecho se refleja en nuestro lenguaje. Estos individuos que ocupan espacio y que conservan su identidad, los objetos materiales y (entre ellos se incluyen) las personas, son los referentes por antonomasia de nuestros nombres y frases nominales. Naturalmente, como subrayé al discutir la doctrina de Quine del compromiso ontológico, disponemos de, y empleamos, nombres y frases nominales para una enorme variedad de cosas de otras clases; de hecho, para cosas de todo tipo de categorías que se quiera nombrar. Pero estos otros nombres y frases nominales son, en general y desde un punto de vista gramatical, derivados: derivan de adjetivos o frases adjetivas, de verbos o frases verbales, o de cláusulas completas; o alternativamente, tienen como modelos a nombres o frases nominales obtenidos de esa forma. Puede percibirse que esto guarda relación

con la noción de ordenamiento ontológico que antes ofrecí en esbozo. El lenguaje nos proporciona un reflejo del lugar fundamental que corresponde a ciertos tipos de objetos de referencia, a los individuos lógicos, en nuestro esquema de las cosas. Y, por consiguiente, también de la primacía de ciertos tipos de predicación, de los tipos que corresponden a las propiedades y relaciones.

Capítulo 6

EL EMPIRISMO CLÁSICO. LO INTERNO Y LO EXTERNO

Acción y sociedad

Hasta ahora, mi proyecto ha consistido en dibujar algunas de las principales líneas de conexión e interdependencia que vinculan los conceptos fundamentales de nuestra estructura general de ideas. No es necesario que diga que este proyecto está lejos de haberse realizado. Pero quiero interrumpir su desarrollo en este momento para compararlo con una aproximación, o una familia de aproximaciones bastante diferentes, una familia a la que he aludido ya y que, en realidad, ha dominado hasta hace muy poco la tradición empirista británica en filosofía. Me propongo caracterizar esta tradición, que es contraria a mi propio enfoque y a mi juicio está equivocada, con la intención de resaltar los rasgos característicos del enfoque que yo suscribo.

Como he observado, de acuerdo con esa tradición, ha de considerarse que la estructura general de nuestras ideas deriva, de una u otra manera, de una pequeña parte de sí misma. A esta parte fundamental de la estructura se la considera básica y no derivada. Se la considera *dada*, y consiste en la sucesión temporalmente ordenada de estados mentales subjetivos, incluyendo sobre todo las experiencias sensoriales en la mente del sujeto; y de acuerdo con esa drástica separación entre experiencia sensible y juicios, a la que me referí más arriba, a los estados mentales mismos se los entiende frecuentemente de una forma bastante restringida: como impresiones o imágenes de cualidades sensoriales simples, sueltas o combinadas entre sí. Estos y no otros son los materiales básicos. Comparado con esta base, hay diversas maneras de entender el

resto de la estructura ordinaria de nuestro pensamiento, dependiendo de cuál sea la variedad de empirismo que esté en cuestión. Tres son las variedades principales y ahora trataré de distinguirlas.

Para una de ellas, la estructura general de nuestro pensamiento, de nuestras creencias ordinarias sobre el mundo, ha de entenderse como si fuese un tipo de *teoría*, elaborada sobre la base que forma la sucesión de estados subjetivos; por ello, la estructura demanda *justificación racional*, más o menos de la forma en que demandan justificación racional las actuales teorías científicas que se ocupan del mundo o de la realidad. De acuerdo con una segunda variedad, la estructura general de nuestras creencias es considerada no como una teoría que precisa de justificación razonada, sino como una forma de pensar con la cual estamos comprometidos de modo natural, una forma de pensar que no podemos sino aceptar o, por decirlo con crudeza, a la que estamos clavados. Pero el hecho de que, por naturaleza, estemos así comprometidos con semejante forma de pensar requiere, según este punto de vista, una explicación natural —es decir, científica—, una explicación que, claro está, ha de fraguarse exclusivamente con los materiales básicos. Esta es la variedad de la aproximación empirista propia de David Hume, la variedad que se hace evidente cuando Hume dice que es inútil preguntarse si hay o no cuerpos, puesto que no podemos dejar de creer que los haya; y que la pregunta oportuna es la de cuál es la causa de que creamos que los hay. Ni que decir tiene que la propia respuesta de Hume a esta pregunta recurre, como he observado ya, a los estados subjetivos básicos y a las leyes psicológicas que pueden formularse a partir de éstos. Nada más está permitido en la explicación. Existe, sin embargo, un tercer tipo de empirismo, según el cual todas las nociones constitutivas de la estructura general de nuestro pensamiento, dejando a un lado los elementos que se admiten como básicos, son lo que se dio en llamar «construcciones lógicas» de esos elementos básicos. Es decir, todas las restantes nociones, en tanto que admisibles, se definirían en principio a partir de los elementos básicos y de sus relaciones intrínsecas. Desde un punto de vista ontológico, según esta versión, los únicos elementos cuya existencia estaríamos obligados a admitir serían los elementos básicos, los estados subjeti-

vos, mismos. Ciertamente, se nos autoriza a hablar libremente, tal y como lo hacemos, de la existencia de otros tipos de cosas —de cuerpos, del espacio intersubjetivo, de otros sujetos de experiencia, etc.—; pero todo ese habla sólo sería tan sólo una forma conveniente, indispensable en la práctica, de enunciar en forma resumida proposiciones que podrían reducirse por principio a los elementos básicos. Es evidente que, de los tres tipos de aproximación empirista que he distinguido, es ésta tercera variedad, la esencialmente reductiva, la que se acerca más al atomismo conceptual del que hablé más arriba.

He hecho separaciones claras entre las tres variedades de empirismo, pero hay elementos de algunas de ellas que pueden a veces combinarse entre sí y dar lugar a una variedad compuesta que pertenece a esa misma familia. O puede uno encontrar filósofos de esta orientación general que renuncian a una de estas aproximaciones en beneficio de otra. Por ejemplo, el profesor Ayer, que tiempo atrás fue partidario de la tercera variedad, se decantó más tarde por una teoría que mezcla la primera con la segunda. Quizá, la más atrevida y, cabría añadir, la más sorprendente de las tres sea la segunda: la de Hume. En su forma pura, creo que es la que le distingue a él de los demás filósofos señalados con la misma orientación general. Pero cualquier filósofo de esta escuela pensará que una u otra de estas aproximaciones, o alguna variedad compuesta de ellas, ha de ser correcta; y pensará que en conjunto agotan las posibilidades. Este punto de vista —a saber: que se trata de alternativas exhaustivas— podría decirse que es el rasgo definitorio del *empirismo clásico*. Lo que llamo empirismo clásico no ha de confundirse con aquello que antes denominé el principio central del empirismo en general, principio que debería seguir contando con nuestro respeto y en el que, como dije, Kant insistió de modo decisivo, precisamente por haber liberado al principio de las confusiones y limitaciones del empirismo clásico. Se piensa que Kant, al mismo tiempo que superó estas limitaciones, empaquetó su correcta comprensión del principio en una doctrina, la del idealismo trascendental, que lo transgredía. Pero, incluso aunque así fuera, es posible todavía separar lo que hay de válido en esta interpretación del envoltorio que lo contiene;

mientras que las confusiones y limitaciones del empirismo clásico son inherentes a él.

Espero que ahora quede claro que he venido adoptando posiciones que contrastan con el camino, o los caminos que han seguido los empiristas clásicos. Consideraré ahora, una tras otra, cada variedad de la aproximación. En primer lugar, mi punto de vista es que la justificación de la estructura general de ideas dentro de la que he trazado algunas de las principales conexiones está fuera de lugar; no hay que justificarla partiendo de la reducida base formada por esa parte suya que consiste en la noción de una sucesión de estados subjetivos temporalmente ordenada. Al contrario, lo básico es precisamente la estructura general de ideas, el marco general de nuestro pensamiento, el fundamento de nuestra economía intelectual. Toda justificación racional de la teoría de la realidad presupone y descansa en esta estructura general. En segundo lugar está el tema de la explicación. Una explicación natural, como la que Hume se esforzó por dar, de la adquisición por el individuo que madura del dominio de este marco de nociones, una explicación de la ontogénesis del marco mismo es algo que puede intentar hacerse, y quizá lograr, en términos psicofisiológicos. Pero los términos mismos de la explicación pertenecen a ese marco o lo presuponen. Por lo que respecta a la tercera variedad que distinguí —la teoría de las construcciones lógicas, o el programa de reducción mediante definición—, sería difícil ahora encontrar un solo filósofo que conserve alguna confianza en ella. Las dificultades de la reducción se hicieron insuperables. Y no hablemos ya del hecho, subrayado antes, de que los conceptos de los objetos materiales, los candidatos obvios a la reducción, son ellos mismos indispensables para describir de forma verídica las experiencias sensibles en cuyos términos habían de definirse.

Esto, entonces, por lo que respecta a esa tradición mentalista, subjetivista, de la filosofía que debe su origen, sin duda, a Descartes pero que, en un estilo muy diferente, llegó a dominar el empirismo clásico de Locke, Berkeley, Hume y sus sucesores. He indicado las diversas maneras en que los filósofos de esa tradición han tratado de construir o justificar nuestra imagen general del mundo partiendo de la base —demasiado estrecha— formada por la suce-

sión de estados mentales subjetivos y que incluye sobre todo las impresiones sensibles. Y he indicado el error de tales intentos. Hay, sin embargo, otra trayectoria en filosofía que resulta apropiado tratar aquí, puesto que comete casi el error opuesto, un error que es ciertamente complementario del que acabo de exponer. Si la primera tradición podía llamarse «internalista», su opuesta o complementaria propone una tesis que podría denominarse tesis del externalismo.[11] El internalismo no aprecia problema alguno en entender la vida subjetiva interna de los pensamientos, las sensaciones y la experiencia interna en general como una serie de entidades privadas, mientras que sí considera problemático el mundo físico. El externalismo considera no problemático el mundo físico público de los cuerpos que se mueven e interaccionan en él, mientras que para él la vida subjetiva e interna es problemática. Una forma de internalismo, como vimos, es la reduccionista o construccionista (viene a ser la misma cosa): las entidades problemáticas han de reducirse a, o construirse con, las entidades aproblemáticas. Una forma extrema de externalismo tiene más o menos el mismo programa, sólo que el reparto se invierte: las entidades problemáticas y aproblemáticas desempeñan papeles opuestos.

No intentaré dar un diagnóstico completo de la condición que hace que el externalismo parezca atractivo. (Quizá recuerde la aproximación científica o aproximación realista.) En lugar de ello, me limitaré a hacer dos comentarios. Una de las razones al menos del atractivo del externalismo es, sin duda, el pensamiento de que las características, las relaciones y el comportamiento de los cuerpos en el espacio, incluyendo los cuerpos humanos, son, o parecen ser, satisfactoriamente definidos y observables; mientras que la vida interior o mental parece ser característicamente elusiva e indefinida, inaccesible a la inspección pública o a la verificación científica. Como veremos dentro de poco, cuando buscamos una respuesta a la pregunta: «¿Qué es creer algo?», nos vemos empujados hacia el concepto de acción —de un movimiento en el espa-

11. Soy consciente de que en tiempos recientes se ha empleado los términos «internalismo» y «externalismo» en la discusión de un tema bastante diferente. Pero no creo que al hacer yo aquí uso de estos términos corra riesgo alguno de inducir a la confusión.

cio, por lo tanto— como parte de la respuesta. Y perplejidades parecidas nos asaltan si preguntamos qué significa que un pensamiento, una experiencia o una emoción compleja nos hieran. No resulta nada fácil guardar el equilibrio en medio de estas perplejidades. Pero una cosa que puede ayudarnos a que no lo perdamos en la dirección del externalismo es reflexionar sobre la idea que acabo de subrayar a propósito de las razones del atractivo del externalismo, a saber: que las características, las relaciones y el comportamiento de los cuerpos en el espacio, incluyendo los cuerpos humanos, parecen ser satisfactoriamente definidos y *observables*.

Concentremos nuestra atención en el último pensamiento: *observabilidad en la percepción*. Imaginémonos recorriendo y observando una escena física rica y compleja, contemplando quizás un retazo del paisaje. Nótese entonces que la experiencia perceptiva de observar, de darse cuenta de la escena no es menos rica y compleja que la escena física misma *tal y como la vemos*. Tratar de llevar a cabo una reducción externalista de la experiencia perceptiva no sólo es un intento intrínsecamente absurdo, sino que se autorrefuta: el intento hace saltar precisamente la base en la que descansa el atractivo del externalismo, es decir, la naturaleza satisfactoria y definidamente observable de la escena pública, física. Así pues, una útil receta correctora ante las dudas que suscita lo interno no es buscar dentro, sino buscar fuera. La descripción plena y rica del mundo físico en tanto que *percibido* proporciona, incidentalmente y al mismo tiempo, una descripción plena y rica de la experiencia subjetiva de quien la percibe.

Quizá podamos reforzar todavía más nuestra sensación de absurdo ante las formas extremas de externalismo a propósito de la percepción considerando por qué acude la gente a conciertos y a galerías de pintura. (Los partidarios del externalismo tienen algo de filisteos.)

Y ahora mi segundo comentario. El impacto del externalismo se siente, como es natural, de forma más inmediata en la filosofía de la mente y de la acción. Pero no se limita a la filosofía de la mente, a no ser que ampliemos de hecho nuestra concepción de ésta hasta incluir en ella, cuando menos, la filosofía del lenguaje, la teoría del significado y la filosofía de la lógica. Consideremos

un ejemplo del efecto de ramificación. Existe en filosofía una distinción tradicional que se remonta al menos al siglo diecisiete: Leibniz la expresó al distinguir entre verdades de razón y verdades de hecho. Otros filósofos han hablado de verdades lógica o semánticamente necesarias en contraposición a verdades contingentes; o puede que en términos más restringidos, de verdades analíticas y verdades sintéticas. Cuando adoptamos, o tratamos de explicar, estas distinciones, vemos que es útil usar con entera libertad las nociones de *significado*, identidad, inclusión o incompatibilidad de los *sentidos* de las expresiones, de las *proposiciones* —concebidas de forma abstracta— que expresan las oraciones en uso, etc. Junto a la noción de necesidad semántica, todas éstas son lo que Quine al menos denomina «nociones intensionales» o «intensiones». Para el filósofo inclinado hacia el externalismo, son objetos sospechosos, pues están, como dice Quine, teñidos de «mentalismo». Frente a ellos, y desde un punto de vista externalista, están los objetos tenidos por respetables; los objetos y eventos observables exteriormente: cosas como los ejemplares hablados o escritos de las oraciones y, por lo que respecta a las combinaciones de expresiones lingüísticas, los patrones de la conducta de aceptación o de rechazo de los hablantes y los oyentes. No sorprende que, en estos términos aceptables para un externalista, no podamos reconstituir de forma plausible la distinción entre lo lógica o semánticamente necesario y lo lógica o semánticamente contingente. Pero, por esa misma razón, también nos daremos cuenta —a no ser que nos hallemos bajo el hechizo del externalismo— de que estos términos resultan inadecuados para dar cuenta de nuestra propia comprensión del lenguaje. Como usuarios del lenguaje, sabemos lo que decimos, y lo que los demás dicen con nuestras palabras, lo suficientemente bien como para apercibirnos de inconsistencias y consecuencias, de necesidades e imposibilidades, que son atribuibles tan sólo a sus significados, a su sentido. Y si estas nociones se hallan infectadas en realidad de «mentalismo» —y es plausible decir que lo están—, entonces una cierta dosis de mentalismo es tan inevitable en la teoría del significado como lo es en la teoría de la percepción.

Baste esto por lo que respecta a esas dos perversiones filosóficas: el empirismo clásico, o lo que podría llamarse el mentalismo desbridado, de una parte, y el externalismo, o lo que podría denominarse el fisicalismo desbridado, de la otra. Y ahora vuelvo al proyecto principal. Existen obviamente en nuestro sistema de ideas rasgos generales y fundamentales que hasta ahora no he mencionado. Me detendré a considerar dos de ellos de forma breve. No voy a preguntarme si son rasgos básicos, en el sentido fuerte de esa expresión, es decir, si son absolutamente indispensables para una concepción coherente de la experiencia. Es cierto que son básicos o fundamentales en un sentido más amplio y laxo: por impregnar completamente nuestro pensamiento y encontrarse íntimamente conectados con otras nociones igualmente generales ya tenidas en cuenta. De los dos rasgos en cuestión, el primero es el de que somos agentes, seres capaces de acción; el segundo, el de que somos seres sociales. Los rasgos son, entonces, los de *agente* y *sociedad*.

Permítaseme recapitular mi esquema de nuestra situación en el mundo en tanto que seres cognitivos, a fin de relacionarlo con nuestra situación en el mundo en tanto que seres activos y sociales. Dije: a lo largo del tiempo elaboramos una imagen del mundo según la cual en todo momento ocupamos un punto de vista perceptivo; mundo que se extiende en el espacio más allá de los límites de ese punto de vista y en el que distinguimos, respondiendo a los conceptos de cosas que hagan al caso, seres individuales que ocupan espacio y que tienen, como nosotros, historias pasadas y, quizás, un futuro. Lo que ahora quiero añadir a esto es que semejante imagen del mundo no se elabora con independencia de las funciones que ejercemos como seres activos.

Consideremos, en primer lugar, el concepto de acción. Alguien podría preguntar: ¿Qué hace inteligible el concepto de acción? Y podríamos sentirnos tentados a responder: lo que hace que el concepto de acción sea inteligible y lo que pone en relación nuestro papel de seres cognitivos con nuestro papel de agentes es que tenemos actitudes a favor o en contra de estados de cosas que creemos que se dan en el presente o que consideramos posibles o probables en el futuro. En gran medida, nuestras creencias nos importan, como nos importa el que deban ser verdaderas, por lo

que podemos llamar, en términos amplios, nuestros deseos y aversiones. Nuestras acciones se basan en, o resultan de, la combinación de la creencia y la actitud pertinentes. Una acción intencional es la acción que en realidad es *en tanto que* resultante de tal y cual combinación de creencia y actitud. Nuestras acciones están encaminadas a poner fin o a evitar estados desfavorables de cosas reales ahora o posibles en un futuro; y están encaminadas también a perpetuar o a que lleguen a ser el caso estados favorables de cosas reales ahora o posibles en un futuro. Y es a la luz de nuestras creencias que están encaminados como lo están.

Llamemos a esto el esquema preliminar de la posición que ocupa el concepto de acción. Hasta aquí basta con lo dicho, pero resulta inadecuado en varios aspectos. En primer lugar, no aclara suficientemente la medida en que nuestros conceptos de cosas que ocupan espacio, y el concepto mismo de nuestra propia posición perceptiva en relación con esas cosas del mundo, se hallan impregnados de las posibilidades de acción que éstas permiten o impiden. No es cierto, digámoslo así, que aprendamos primero qué hay en el mundo y cuál es nuestra posición con respecto a esto que hay y con respecto a los cambios y las persistencias que puede esperarse de todo ello; y que luego, independientemente, aprendamos a modificar las cosas o nuestra posición perceptiva con respecto a ellas en modos que se conformen, en la medida de lo posible, a nuestras actitudes favorables o desfavorables. Los dos géneros de aprendizaje son, más bien, inseparables. Al aprender la naturaleza de las cosas, aprendemos las posibilidades de acción; al aprender las posibilidades de acción, aprendemos la naturaleza de las cosas. Incluso la idea de nuestra posición es dependiente de la de acción, y a la inversa: lo que se halla *detrás* mío, por ejemplo, es esencialmente lo que percibiré o contra lo que me golpearé, si *me doy la vuelta* o *me muevo* de ciertas formas. Y no hay necesidad de subrayar cuánto aprendemos del mundo, sea cual sea el estadio en que nos encontremos, manipulándolo.

Mi concepto de puerta es un concepto de esa cosa cuya *acción de abrirla* me permite entrar en una habitación o salir de ella; y de eso cuya *acción de cerrarla* hace que pierda de vista lo que queda al otro lado de ella o el sonido procedente de allí.

Somos conscientes de nuestra situación entre las cosas en tanto encierran dentro de sí los gérmenes de un futuro que al mismo tiempo es limitado y está abierto. Nuestra conciencia de que la situación admite ciertas posibilidades de acción es precisamente la cara opuesta de la conciencia que tenemos de las limitaciones de esas posibilidades. Los conceptos que tenemos de las cosas son conceptos de cosas a propósito de las cuales, en general, no somos omnipotentes ni tampoco del todo impotentes.

Existe otro respecto en el que el esquema preliminar del concepto de acción es inadecuado. No hay que subrayar sólo la íntima conexión existente entre nuestros conceptos de objetos y el concepto de acción. Hay un vínculo igualmente importante entre el concepto de creencia y el concepto de acción. Como se indicó, la acción resulta de una combinación de creencia y deseo, pudiéndose decir, y habiéndose dicho, que su causa es esa combinación. Pero lo que tenemos aquí no es una relación causal simple entre cosas que, en caso contrario, no se hallarían vinculadas entre sí. Después de todo, ¿qué es tener una creencia? La pregunta parece adquirir particular fuerza cuando se refiere a creencias que versan sobre algo que está en todo momento más allá de nuestro ámbito perceptivo. La razón de ello la he dado al subrayar cuán íntima es la conexión entre la experiencia perceptiva y la creencia en lo objetivo. Aunque, como también he mencionado, podamos tener a veces razones especiales para matizar nuestro juicio, en general tiene gran peso y valor filosófico este popular epigrama: ver *es* creer. Y algún valor filosófico tiene también convertirlo en este otro: *algún* ver es creer. Es decir, en la situación perceptiva la noción de creencia parece hallarse anegada de un contenido que es ya, podría decirse, rico en experiencia. Ni siquiera en casos así ésta puede ser toda la historia que haya que contar. Como tampoco puede ser parte de la historia a contar sobre aquellas de nuestras creencias relativas a partes del mundo que, por así decirlo, no están a la vista. Así pues, la pregunta se plantea de nuevo: ¿Qué es tener una creencia así? ¿Es considerar un pensamiento o una imagen con una intensidad peculiar, como Hume parece sugerir en ocasiones? Ciertamente, no. De esa forma uno podría concebir o imaginar

algo que deseara fervientemente o a lo que temiera mucho sin creer, sin embargo, en su realidad. O simplemente podría uno entretenerse a sí mismo con figuraciones vivas.

Tampoco valdrá decir que creemos esas proposiciones a las que asentiríamos o que estaríamos dispuestos a afirmar, pues deberíamos añadir entonces: siempre que hablemos con toda sinceridad, es decir, siempre que creamos en lo que decimos. Y este añadido cancela la claridad prometida. El círculo es mucho más estrecho en este caso.

Ha llegado el momento de recordar la conexión entre nuestros conceptos de objetos y nuestra conciencia de las posibilidades de acción que ofrecen. Dada esta conexión, se sigue que una creencia sobre el mundo a menudo llevará consigo una conciencia de formas posibles de actuar, de evitar lo que se desea evitar y de alcanzar los fines que uno persigue. Por tanto, puede darse un primer paso en la comprensión del concepto de creencia diciendo: creer algo, es decir, creerlo realmente es, en parte al menos, hallarse dispuesto a actuar de una forma apropiada, cuando la oportunidad lo permita. Esta formulación no es suficientemente exacta. Cómo establecer con exactitud la conexión entre la *creencia*, el *deseo* y la *acción*, o la disposición a actuar, es un problema que dejo en manos de ustedes. Pero puedo ofrecer la siguiente formulación, que al menos plantea, o encapsula, el problema de forma correcta: «En los hombres, o de hecho en cualquier ser racional, los tres elementos de la creencia, el valor (o deseo) y la acción intencional pueden distinguirse entre sí; sin embargo, ninguno de ellos puede comprenderse propiamente, y ni siquiera se los puede identificar, como no sea por relación a los demás».

De estas observaciones esquemáticas sobre el usuario de conceptos como agente paso a otras, todavía más esquemáticas, sobre el usuario de conceptos como ser social. Y me gustaría reclamar su atención sobre la extraña singularidad del procedimiento que he venido siguiendo, pues hasta ahora no he mencionado para nada el hecho de que haya seres así. En realidad, en un sentido no hay nada de raro en ello. Es decir, ha resultado muy normal, muy convencional, en la tradición filosófica pasar por los problemas epistemológicos y ontológicos haciendo abstracción del notable

hecho de que el usuario de conceptos desempeña el papel de ser social. Sin embargo, esa forma de proceder es extraña. Porque no se trata de que cada uno de nosotros construya su imagen cognitiva del mundo, adquiera sus conceptos, desarrolle sus técnicas y hábitos de acción de forma aislada y, sólo después, como si dijésemos, en un cierto momento entre en relación con otros seres humanos y se enfrente a un nuevo conjunto de preguntas y problemas. Por el contrario. Todo este desarrollo cognitivo, de los conceptos y comportamientos, acontece en un contexto social; en particular, la adquisición del lenguaje, sin el cual el pensamiento maduro es inconcebible, depende del contacto y la comunicación interpersonales. He usado con frecuencia expresiones como «la estructura general de *nuestro* pensamiento» y otras como ella al hablar de los rasgos básicos o fundamentales de ese sistema y de esa estructura. Podría también parecer extraño emplear el plural de la primera persona, «nuestro», sin añadir —considerándolo también un rasgo igualmente básico de *nuestro* esquema— que cada cual debe verse a sí mismo guardando alguna relación social con otros cuyos propósitos interaccionan con los suyos. Si nuestro sujeto es un hombre que forma parte de su mundo, parece necesario admitir que este mundo es esencialmente un mundo social.

Llegados a este punto, nos encontramos en el umbral de los problemas filosóficos en los que los conceptos de acción y otros relacionados gozan de un protagonismo particular: me refiero a los problemas de la ética y la filosofía política. Pero de estas cuestiones, salvo las relativas al libre albedrío y la responsabilidad, no diré nada.

Capítulo 7

LA VERDAD Y EL CONOCIMIENTO

Considero ahora la noción de verdad y sus relaciones con la teoría del conocimiento y la teoría del significado lingüístico.

Históricamente, la primera de estas relaciones —la relación del concepto de verdad con los de conocimiento y creencia— ha sido la más sobresaliente. Ha parecido a veces que lo que teníamos entre manos aquí era esencialmente un campo de debate entre dos teorías rivales de la verdad: la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual una creencia es verdadera si, y sólo si, se corresponde con un hecho, un estado de cosas objetivamente existente; y la teoría de la verdad como coherencia, para la cual una creencia es verdadera si, y sólo si, es miembro de un sistema de creencias que se acepte y que sea coherente, consistente y comprensivo. La imagen de un conflicto irreconciliable entre estos puntos de vista —en el que el concepto de verdad aparece como un campo de batalla del que ha de salir victoriosa una de estas teorías y derrotada la otra— muy bien puede parecernos implausible. Podemos confiar en que se trata, más bien, de la cuestión de dónde poner el énfasis: de en qué partes o aspectos diferentes de ese sistema de ideas conectadas entre sí que constituye nuestro sistema conceptual debe situarse. Lo que necesitamos, entonces, es hacer acopio de ideas no controvertidas y luego relacionarlas entre sí; en palabras de Wittgenstein, se trata de «compilar recuerdos». He aquí algunos tópicos que hacen al caso:

1. Las creencias de cada usuario de conceptos se basan en parte en la *experiencia personal* de la realidad de la que tratan sus creencias; percepción y memoria contribuyen conjuntamente a la elaboración de su imagen del mundo. (Algunas creencias lo son de primera mano.)

2. Una gran parte de las creencias que tiene acerca de la realidad objetiva el usuario de conceptos —de hecho, cuanto más desarrollado sea su esquema de cosas mayor será esa parte— *no* se basa en la experiencia personal de esa realidad objetiva de la que tratan sus creencias. Algunas de estas creencias que no tienen un fundamento personal proceden de los informes de otros, informes que sí lo tienen. La parte mayor de esas creencias, que nos llega a través de los medios de instrucción y comunicación, ni siquiera se basa en experiencias de segunda mano. (La mayoría de las creencias no tienen un fundamento personal.)

3. Entre las creencias de los usuarios de conceptos necesariamente hay las que son generales. Pues, a) los conceptos de cosas objetivas que conservan su identidad en el cambio, y que surten y llenan el marco espacio-temporal del mundo objetivo, son conceptos de cosas que exhiben en su comportamiento alguna regularidad; y b) el mundo podría no ser el escenario de acciones guiadas por un propósito, si careciéramos de creencias generales que generan expectativas condicionales. (Algunas creencias han de ser generales.)

4. Las creencias, o las candidatas a creencias, han de poder ser incompatibles con otras creencias. Esto no se debe tan sólo a que toda proposición tenga una contradictoria. Hay algo más básico, a saber: que los conceptos generales son esencialmente discriminatorios. Usualmente se presentan en gamas —por ejemplo, la gama del color, la gama de la temperatura, la de las especies animales— y, por ello, reflejan las distinciones que hacemos dentro de la gama; por ejemplo, la aplicación de un concepto así en un caso dado es esencialmente incompatible con la aplicación de algún otro miembro de la misma gama. Por lo tanto, ciertas creencias, o candidatas a creencias, que traten de la misma cosa podrán entrar en conflicto recíproco: una creencia tal, ya formada, puede entrar en conflicto con una creencia que venga sugerida por

una experiencia o por una comunicación posterior. Por lo mismo, dos creencias concretas que no choquen entre sí pueden hacerlo cuando se las considere desde el punto de vista de una creencia general. Entonces, para devolver al sistema de creencias su coherencia, o renunciamos a una de las primeras o renunciamos a la creencia general. (Las creencias pueden ser incompatibles.)

5. Cuando chocan entre sí creencias que aspiran a ser incluidas en el sistema de creencias de un usuario y éste es consciente de ello, puede dejar en suspenso su juicio sobre el problema o resolver el conflicto a favor de alguna de las candidatas del caso. El objetivo de la coherencia, o de la armonía, en el interior del propio sistema de creencias no obedece simplemente a un prurito académico; pues, como hemos visto, las creencias que tenga uno sobre el mundo se hallan inextricablemente ligadas a nuestro compromiso práctico con él. Por ello, disponer de un sistema de creencias aproximadamente coherente es una condición necesaria para evitar una tensión inevitable y para que nuestras acciones sean efectivas. (La necesidad de que nuestras creencias sean coherentes.)

6. La cuestión de si añadir o no una nueva candidata a un cuerpo de creencias —posiblemente al precio de expulsar un miembro suyo— se plantea normalmente contra el trasfondo formado por ese cuerpo, el cual, como un todo, no se pone en cuestión.

Todo esto no parece tema de controversia. ¿Qué hay en todo esto con lo que no se esté de acuerdo? Ahora bien, como señalé, a muchos les ha parecido que las dos «teorías de la verdad» que he mencionado eran incompatibles. En lugar de seguir esa ruta, quizá podamos ver cómo los eslóganes que respectivamente las resumen atrapan algún aspecto de la estructura real de nuestro pensamiento.

Vayamos, primero con la correspondencia. Ésta responde a un rasgo fundamental de la estructura de nuestro esquema, rasgo que me he esforzado por subrayar en lo que antecede. Se trata de que la realidad *contiene* de hecho el tener experiencias y el tener creencias; pero que, en general, eso que hay en el mundo de *lo que* una experiencia es una experiencia, o eso de *lo que* se forma un juicio o una

creencia, es una realidad que en su existencia es independiente de que se dé una experiencia suya o de que se forme uno un juicio sobre ella. Así que, en general, entendemos que la verdad de una creencia —sea una creencia basada en una experiencia o en algo transmitido por vía comunicativa— consiste en que esa realidad existente independientemente, con la cual se relaciona la creencia, es *como* cree que es quien la tiene por el hecho de tenerla. Esto es lo que se quiere decir, y todo lo que hay (o habría) que decir, al hablar de la verdad como relación de correspondencia.

En segundo lugar, la coherencia. Aquí, el énfasis se pone en buena medida, aunque no únicamente, en la dependencia mutua y en la conexión lógica recíproca de los elementos que forman nuestro sistema de creencias. La hostilidad no va realmente contra la escueta noción de correspondencia, según acabo de describirla. Lo importante es, más bien, que la sola insistencia en esta noción —en esta idea manida— puede confundirnos en más de una forma, si queremos conseguir una imagen realista de nuestro pensamiento, de nuestra propia imagen del mundo. Primero, puede hacer que nos equivoquemos si nos incita a pensar que algunas creencias son capaces, como si dijésemos, de poder emparejarse por separado, individualmente, con su propio trozo de realidad; y a concebir después toda la estructura como algo meramente compuesto, con la ayuda de la maquinaria lógica de la composición y la generalización, de átomos de creencias podríamos llamarlos cada uno de los cuales tendría por sí solo este carácter contrastable simple.

Es más fundamental todavía que la obviedad de la correspondencia puede inducir a error si nos lleva a abrazar una imagen confusa y, en última instancia, autocontradictoria del acceso a los hechos, a la realidad, como algo que se hace *al margen de conceptos*. En contra de semejante imagen, la teoría de la coherencia insiste en que no se puede tener ningún contacto cognitivo, y por ello ningún conocimiento de, la realidad que no lleve consigo la formación de creencias, la realización de juicios y el uso de conceptos.

Así pues, podemos ver que los teóricos de la correspondencia insisten en un rasgo fundamental de cualquier sistema o estructura de creencias, a saber: que son sistemas o estructuras de creencias

sobre una realidad concebida como algo existente con independencia de esas creencias particulares que tratan de ella. Y podemos ver que los teóricos de la coherencia insisten en la interdependencia de las partes de la estructura y en la idea de que no se puede corregir una creencia sin formar otra: insisten, de hecho, en que nuestras estructuras de creencia son *estructuras de creencia*.

Ambas insistencias son virtuosas. ¡Que el éxito esté de su parte!

Valga esto como esquema preliminar de nuestra materia. Ahora quiero abordarla de nuevo, recorriendo parte del mismo terreno, pero añadiendo algunos refinamientos y matices que he ignorado o que he disfrazado en esas observaciones preliminares.

Mi punto de partida es una verdad obvia acerca de la verdad; más exactamente, un cierto esquema o fórmula simple que todo el que discute sobre la verdad —sin importar cuál sea su posición teórica— está dispuesto a aceptar como válido o correcto. Si se elige la letra «*p*» para representar cualquier proposición, la fórmula puede ser escrita sí:

> el enunciado/la creencia/la conjetura (es decir, la proposición) de que *p* es verdadera si, y sólo si, *p*

o, de forma más sencilla todavía,

> es verdad que *p* si, y sólo si, *p*.

La fórmula parece aplicarse a todas las proposiciones posibles, puesto que cualquier proposición encaja gramaticalmente en ella. Si alguien *dice* que Juan es calvo, lo que *dice* es verdadero si, y sólo si, Juan es calvo. Si alguien *cree* que 7 + 5 = 12, lo que *cree* es verdadero si, y sólo si, 7 + 5 = 12.

Naturalmente, aunque inatacable, este esquema o fórmula apenas si es instructivo. Su contenido teórico es mínimo. Cuando los filósofos plantean preguntas sobre la naturaleza de la verdad, quieren algo más sustancial. El limitarse a escribir el esquema y añadir: «Todos los casos particulares de este esquema son válidos» apenas si contaría como una teoría de la verdad. No sor-

prende, por tanto, que lo que los filósofos nos ofrecen bajo la rúbrica de «teoría de la verdad» resulte ser a menudo bien una investigación de la teoría del conocimiento bien un ensayo propio de la teoría del significado, o ambas cosas a la vez.

Digo que esto no es sorprendente porque resulta claro que la noción de verdad desempeña un papel central en estas dos empresas. Por un lado, sólo puede *conocerse* lo que es *verdadero*; las condiciones bajo las cuales una creencia puede ser considerada *conocimiento* incluyen, aunque no quedan agotadas por, la condición de que la creencia sea verdadera. Y, por otro lado, la idea de condición bajo la que una oración expresa una verdad (la noción de condiciones de verdad de una oración) parece, a primera vista, ocupar un lugar central en la idea de significado de la oración. Así, la noción de verdad sirve de vínculo entre la teoría del conocimiento y la teoría del significado. No es el único vínculo entre ambas. Otro vínculo lo aporta la noción de *comprensión* de una oración. Lo hace del siguiente modo. Una teoría del significado de un lenguaje dado, si ha de tener interés y valor explicativos máximos, no sólo debería mostrar como los significados de las oraciones quedan sistemáticamente determinados por los significados de sus elementos constituyentes y por los modos en que esos elementos se combinan (mediante las construcciones que ejemplifican); también debería dar una explicación de cómo comprendemos los significados así determinados. Una teoría del significado tendría que asociarse a, o incluir, una teoría de la comprensión. Pero habría algo radicalmente erróneo en que usted (o cualquier otra persona) afirmara que comprendía una oración de un cierto tipo y admitiera al mismo tiempo que carecía de la menor idea acerca de qué justificaría para usted que se afirmase o negase una oración de ese tipo. Debe tenerse en cuenta aquí que una teoría de las condiciones que justifican la afirmación o la negación de proposiciones es lo que tradicionalmente se ha entendido como una teoría del conocimiento. Por lo tanto, existe otro vínculo entre la teoría del significado y la teoría del conocimiento. Y si concebimos la comprensión como la captación de las condiciones de verdad, vemos que los dos vínculos están conectados entre sí.

No hay mucho a lo que objetar en esos sencillos pensamientos. Pese a ello, cuando van en conjunción con nuestra simple fórmula, adquieren la capacidad de confundirnos de muy diversas formas, formas que paso ahora a explicar.

Consideremos de nuevo ese esquema o fórmula de aspecto tan sencillo. Podría no resultar tan vacío como sugerí. Alguien dice o cree, por ejemplo, que Juan es calvo. Lo que dice o cree es verdadero si, y sólo si, Juan es calvo. ¿No dice al menos esta fórmula que, como una vez dijo J. L. Austin, la verdad es cosa de dos? Pues la fórmula incorpora una doble referencia: una referencia a un creer o un decir, por una parte; y una referencia a eso que hay en el mundo sobre lo que trata el enunciado o la creencia, por otra. Y ello invita a entender la verdad como algo que consiste en una cierta correspondencia o ajuste entre estas dos cosas. Más aún, en el caso de un enunciado tan simple como «Juan es calvo», puede dársele un sentido bastante preciso a esta noción de correspondencia o ajuste, el sentido de una relación entre palabra y mundo. Un enunciado así se ajusta al mundo —o al trozo apropiado del mundo— si el individuo o elemento específico al que se refiere el término del sujeto tiene la característica general que le asigna el término del predicado. Dicho con otras palabras, un enunciado que empareja un nombre particular con un predicado general es verdadero si, y sólo si, el elemento nombrado satisface el predicado. Naturalmente, no todos los enunciados tienen esta simple forma. Pero cualquier teoría que se proponga mostrar sistemáticamente cómo las condiciones de verdad de oraciones con una construcción más elaborada vienen determinadas por sus elementos constituyentes y por su modo de combinación habrá de erigirse, parece, sobre la *base* precisamente de formas simples como ésta. Así, resulta razonable creer que las oraciones simples de este tipo se encuentran en el fundamento de cualquier teoría semántica, es decir, de cualquier teoría del significado, de un lenguaje dado.

¿Y no se encuentran también en los fundamentos de una teoría del conocimiento? La habilidad de reconocer a un individuo particular, encontrado perceptivamente, como algo que posee una característica general parece, a primera vista, fundamental, no sólo

para la comprensión lingüística, sino también para el conocimiento en general. (Expuse esta idea mucho más arriba, al hablar de la forma fundamental del juicio.) Y es precisamente la forma simple de la oración que estamos considerando la que mejor se adapta al registro de semejantes reconocimientos (aunque la forma simple resulta apropiada sin duda para otras cosas). Se sigue de ello, quizá, que podemos representar la teoría del conocimiento y la teoría del significado como dos aspectos de una única teoría, que tienen una base o punto de partida común y que, entre ambos, proporcionan todo lo que razonablemente podría pasar por una teoría sustancial de la verdad.

El porvenir, así pues, parece presentarse despejado. Y, sin embargo, hace falta precaución, puesto que este porvenir puede desembocar en el error por más de un camino. A uno le concierne el concepto mismo de verdad. Otro el de conocimiento. Consideremos, primero, la verdad. Con la ayuda de un ejemplo sencillo me imaginé que alguien encontraba que la fórmula o esquema por el que comenzamos incorporaba una doble referencia: un decir y un creer, de un lado, y eso que hay en el mundo y de lo que trata el enunciado o la creencia, de otro; alguien que veía la verdad como una clase de correspondencia palabra-mundo que apropiadamente habría de entenderse en términos semánticos. Mi primera observación es que un compromiso poco precavido con esta interpretación puede encerrar el riesgo de o bien adoptar una concepción de la verdad demasiado restringida o bien caer en algo que se ha entendido plausiblemente como una ilusión o un mito. Decimos, de hecho, que Juan es calvo; que $7 + 5 = 12$; que Juan debería cuidar de su hermano enfermo, y así sucesivamente. Todas estas cosas podemos considerarlas verdaderas, y nuestra escueta fórmula, entendida escuetamente, las abarca a todas. Pero si engrosamos nuestra concepción de la verdad hasta hablar de «correspondencia entre palabra y mundo», las cosas se complican. Sin duda, que «Juan es calvo» no supone dificultad alguna. Tenemos a Juan, un objeto del mundo, referido por su nombre, y visiblemente en un estado que satisface o que deja de satisfacer la condición semántica de la verdad de nuestro enunciado. Pero, ¿qué relaciones y qué disposiciones

por parte de las cosas del mundo hacen verdadero que 7 + 5 = 12? ¿Y qué decir de una verdad de la lógica: de la proposición de que si Juan es calvo, entonces Juan es calvo, que seguramente es verdadera al margen del estado de su cabeza? Otro caso: Juan y su hermano enfermo están ciertamente en el mundo, la actividad del primero de cuidar del segundo puede que lo esté o puede que no; pero, ¿dónde encontraremos en el mundo la relación significada por la palabra «debería»?

Existen al menos dos respuestas bien conocidas a estas dificultades y las dos muestran cuán poderosa es la concepción, mencionada más arriba, de la verdad como correspondencia. Una consiste en declarar que, dado que parecen adecuarse al modelo, los juicios morales, las ecuaciones matemáticas y las tautologías de la lógica no son en absoluto, hablando propiamente, enunciados o proposiciones; y, por consiguiente, que no son, hablando con propiedad, verdaderos o falsos. Se las debe asociar más bien, a reglas o a imperativos. Se relacionan con el mundo natural ordinario, pero no lo hacen como enunciados que versen acerca de él, sino como instrucciones para actuar dentro suyo o para calcular o razonar sobre él.

La otra reacción, opuesta a la primera, es abrazar lo que en matemática y (quizás) en lógica se conoce como platonismo y aceptar la existencia de cualidades y relaciones «no naturales» en la esfera de la moral. El filósofo que sigue este curso no pone límites al concepto de verdad, a diferencia de lo que hace su oponente. En lugar de ello fuerza o extiende el concepto de realidad o el de mundo. Imagina o inventa o, como él diría, admite un ámbito de objetos matemáticos perfectos, inmutables, cuya naturaleza y relaciones el matemático estudia. O como diría Moore a propósito del ámbito de la moralidad, imagina un estrato de cualidades o relaciones no naturales que siguen a las cualidades o relaciones que se encuentran en la naturaleza, pero que precisan para su detección de una facultad especial de intuición moral.

Ambas reacciones son mayoritariamente consideradas insatisfactorias. La primera parece que ignora o pasa por alto de una forma excesivamente arrogante el alcance que en realidad damos al concepto de verdad. «Es verdadero que *p* si, y sólo si, *p*»

—la inevitable fórmula por la que comenzamos— no resulta menos hospitalaria, para con el juicio moral y las proposiciones matemáticas, de lo que resulta para con los registros de la observación y la historia comunes o con las proposiciones de la ciencia natural. Y este hecho exige cuando menos una explicación. La segunda reacción ofrece de hecho esa explicación. Pero a los ojos de muchos esa explicación ha parecido espúrea o vacía; y una explicación espúrea es peor que no tener ninguna explicación en absoluto.

Si ambas reacciones son insatisfactorias y si comparten una presuposición común, es esa presuposición común lo que debe cuestionarse. Es el modelo simple de la correspondencia palabra-mundo lo que incita a una parte a confinar la extensión del concepto de verdad dentro de los límites del mundo natural (tal y como esa parte lo concibe) y lo que incita a la otra a extender el concepto de mundo o realidad hasta abarcar todo lo que se admite como verdad. Naturalmente, no estoy diciendo que debamos renunciar completamente al sencillo modelo de la correspondencia palabra-mundo. Al contrario. Mucho más arriba indiqué cuán central es el lugar que ocupa en nuestro sistema de ideas la distinción entre nuestros juicios, por una parte, y la realidad objetiva que los hace verdaderos o falsos, por otra. Así pues, hay multitud de casos —quizá la mayoría— a los que se aplica este modelo simple sin ninguna reserva. En vez de abandonar el modelo, deberíamos considerar más bien que las clases de casos a los que se aplica sin reserva son los casos primarios o básicos de la verdad; y después, tomándolos como punto de partida, deberíamos tratar de explicar cómo es posible y cuándo es legítimo extender la noción de verdad más allá de estos límites sin alimentar el mito o la confusión. Es así que se puede tener éxito al comprender y aceptar sin dificultad la aplicación de la noción de verdad a proposiciones que no son simplemente registros de hechos naturales, sino que juegan en nuestras vidas un papel diferente y posiblemente más complicado.

Hablé, sin embargo, de otra manera en que nuestros primeros pensamientos podrían hacer que nos confundiéramos. Esta vez la cuestión afecta a la teoría del conocimiento. Hablé antes de la ca-

pacidad de reconocer que una situación o un individuo particular, encontrado perceptivamente, es de una determinada clase general o que posee un cierto carácter general; y observé que esta capacidad parecía fundamental tanto para la comprensión lingüística como para el conocimiento en general. Fundamental en la comprensión lingüística, pues ¿cómo, si no, se establecerían las conexiones semánticas básicas, los vínculos entre palabra y mundo? Y fundamental en el conocimiento, pues ¿sobre qué otras bases podría desarrollarse éste? ¿Sobre qué otro fundamento podría erigirse la estructura de creencias que cuenta para cada uno como su conocimiento del mundo?

¡Muy bien! Todo ello está bien razonado. Y, pese a todo, hay un peligro, una insidiosa tentación, escondida en la metáfora de los fundamentos, una tentación a la que ha sucumbido más de un filósofo. Considérese aquellas proposiciones que, para cualquier sujeto de experiencia y en todo momento, registrarían precisamente los resultados de ejercer su capacidad fundamental de reconocimiento perceptivo; es decir, registros de la observación en curso. Nótese que no hablo ahora, siguiendo el clásico estilo empirista, de los registros del sujeto que tratan de sus propios estados subjetivos, sino de sus registros observacionales sobre esa parte del mundo que tiene actualmente delante suyo o a su alrededor. Son estas proposiciones lo que se nos invita a considerar como el fundamento del conocimiento.

Pero ahora hemos de preguntar qué significa esto. Debemos preguntar cuál es precisamente la doctrina que nos incita a aceptar la metáfora de los «fundamentos». En el contexto de un argumento o de una línea argumental particular, la metáfora de los fundamentos tiene un sentido claro. Alguien parte de ciertas premisas explícitas y supuestos implícitos y arguye o razona sobre esta base hasta su conclusión. En realidad su argumento es un género de estructura que descansa en estas premisas y supuestos. Se los considera aceptados antes de que comience la construcción y han de mantenerse en su lugar a lo largo de todo el proceso. Si uno de ellos es derribado, la estructura corre el peligro de venirse abajo. En semejante argumento o cadena de razonamiento particular hay, por lo tanto, proposiciones que son

de hecho fundamentales, proposiciones que sirven de sostén a otras y a las que no se considera, en ese momento, necesitadas ellas mismas de apoyo.

Es claro, sin embargo, que en semejante contexto las proposiciones fundamentales no pertenecen a ninguna clase especial; pueden ser de cualquier género. Puede tratarse de proposiciones generales, de axiomas de una teoría, de proposiciones sobre el pasado remoto, de verdades aprendidas de los libros o de otras personas, y así sucesivamente. En esta clase de contexto, las proposiciones que registran la observación en curso no gozan del privilegio de ser proposiciones fundamentales.

Evidentemente, estas observaciones en nada afectan a la doctrina que hemos de considerar. No es una doctrina que trate de sucesiones concretas de pasos en algún razonamiento. Es una doctrina sobre el conocimiento en general. Parece que ha de ser la doctrina de que una clase especial de proposiciones, a saber: las proposiciones sobre la observación en curso, constituyen el último sostén evidencial, las últimas razones (cimientos, justificación) para aceptar como verdadero todo lo demás que se dice, de forma apropiada o inapropiada, que conocemos.

Pero no resulta todavía claro del todo qué es lo que esto significa. Una cosa que podría significar es la siguiente: que cuando una persona *sabe* de hecho que alguna proposición no observacional es verdadera, entonces alguna proposición, o conjunto de proposiciones observacionales, constituye la razón, o la razón última, que esa persona *tiene* realmente para creer en la proposición no observacional.

Desgraciadamente, esta tesis es bastante absurda. Se convierte en una que lo resulta ligeramente menos, si se extiende la clase de las proposiciones observacionales de forma que no sólo incluya las proposiciones que consignen lo que el sujeto observa, sino también las proposiciones que consignen lo que puede recordar que observó en el pasado. La tesis es absurda de distintas formas. Primero, de todas las cosas que uno sabe constituyen una parte insignificante aquellas de las que puedo decir esto: mi razón, la básica, la que tengo ahora para creer en esta proposición, es tal y cual observación o conjunto de observaciones que

o bien estoy haciendo ahora o bien puedo recordar haber hecho en el pasado. Segundo, incluso cuando alguien puede citar una observación como su razón para creer en otra proposición, el que la persona en cuestión tenga otras creencias verdaderas que no estén así respaldadas es normalmente una condición de que aquella observación valga como razón. (Por ejemplo, la razón que tengo para creer en un cierto momento que mi depósito de gasolina está vacío, o casi vacío, puede ser mi observación de que el indicador de gasolina señala el cero. Pero mi capacidad para hacer tal observación, por no hablar de apreciar su significación, depende de creencias mías que no están respaldadas por razones procedentes ni por observaciones en curso u observaciones que recuerde.) Finalmente, la tesis presupone una imagen del sistema de creencias de un individuo que distorsiona grandemente los hechos de la vida mental.

Esa imagen es la de una clase de estructura jerárquica de creencias, en la cual los miembros superiores descansan en otros inferiores, que son la evidencia que tiene el individuo a favor de los primeros o las razones por las que cree en ellos; y estos miembros inferiores descansan en otros todavía más inferiores hasta llegar al nivel ínfimo, el nivel fundamental. Pero es falso que el sistema de creencias de un individuo o que sus conjuntos de creencias se encuentren organizados de esa forma. Naturalmente, esto no equivale a decir que los elementos del sistema de creencias de un individuo se hallen completamente sueltos y separados en su mente, como las cosas que pueda haber en un maletín mal preparado. Por el contrario, están conectados entre sí de formas numerosas y complejas. Pero tampoco están organizados como en un argumento o en una biblioteca de argumentos. Incluso podría decirse de muchas proposiciones que cuanto más firmemente arraigadas se hallan en un sistema de creencias, menos apropiado resulta preguntar cuáles son las razones para creer en ellas. ¿Cuáles son ahora mis razones para pensar que el nombre de mi hija mayor es Julia, que la palabra francesa para conejo es «lapin» o que Napoleón fue derrotado en Waterloo? No niego, como es natural, que pueda dar o descubrir razones en apoyo de estas convicciones, si se me reta a que lo haga. Pero no acepto

ahora estas proposiciones basándome en tales razones. Debería poder decir: hay cosas de las que sé *demasiado bien* que hay razones para creerlas, demasiado bien para que las crea *por haber razones*.

Como imagen del modo en que se halla organizado el sistema de creencias de un individuo, la tesis que estamos considerando carece totalmente, por lo tanto, de realismo.

¿Podemos interpretarla de un modo algo más realista? Se observa con frecuencia que ninguna de nuestras creencias sobre el mundo escapa en principio a la duda o a su cuestionamiento; y que cuando una de nuestras creencias se cuestiona seriamente, cualquier procedimiento racional para resolver el problema normalmente supondrá que nos pongamos a nosotros mismos en posición de llevar a cabo alguna observación pertinente. Así pues, puede decirse que las proposiciones observacionales son al menos los últimos puntos de comprobación del conocimiento.

Esta es una afirmación más modesta. Los puntos de comprobación no son fundamentos. Sin embargo, el impacto de esta, todavía más modesta, afirmación se atenúa tras darnos cuenta de que incluso los puntos de comprobación observacionales no pueden funcionar como tales sin la ayuda de otros de una clase bastante diferente. Así, en primer lugar, tal como ya he indicado, muchas de las observaciones que se consideran pertinentes en relación a alguna creencia en disputa son observaciones que el observador podría no hacer ni siquiera, y menos aún apreciar su pertinencia, si no estuviesen presentes en su sistema de creencias otras muchas creencias o supuestos que no están ellos mismos en cuestión en el momento de la observación. A esto hay que añadir, en segundo lugar, que en el caso de la creencia sujeta a disputa la función de la observación pertinente a menudo no es otra que la de permitir simplemente al observador acceder a una *creencia* pasada o presente de alguien más a quien se considera autoridad en la materia en cuestión. (Se le pregunta a una autoridad o se consulta un texto.) Que la observación consiga en tal caso el resultado deseado es ello mismo una creencia que encierra un conjunto bastante complicado de supuestos y creencias

ulteriores. Finalmente, concediendo incluso que ninguna proposición de nuestro sistema de creencias sea en principio inmune a la duda o al cuestionamiento, debemos tener presente, no obstante, que cualquier duda o pregunta que se plantee con seriedad en las esferas de la historia, la ciencia natural o.los asuntos prácticos presupone un enorme marco o trasfondo de cosas que se consideran conocidas. En general, en cualquier estadio en el que se pidan razones, en que se efectúen críticas o en que se extraigan conclusiones, los cuerpos de conocimiento o creencia preexistentes proporcionan un trasfondo indispensable para estas operaciones reflexivas. Y es sólo contra tal trasfondo que las proposiciones observacionales desempeñan su función de comprobación.

Presuntamente, a cualquier teoría del conocimiento le demandamos que nos ofrezca una imagen realista del carácter general de nuestras estructuras de conocimiento y de nuestros sistemas de creencia, incluyendo, o dejando al menos espacio a una explicación de cómo se desarrollan y cómo pueden modificarse racionalmente. Entre otras cosas, tal imagen debe, naturalmente, mostrar cómo *encajan en* la estructura las proposiciones de la observación en curso y las de la memoria. Hasta ahora, la única verdad acerca de estas proposiciones que hemos podido desenterrar de las ruinas de la metáfora fundamentalista es el lugar común, bastante concreto, de que cuando una creencia seriamente cuestionada está siendo contrastada, se ha de llevar a cabo alguna observación, incluso aunque no sea más que consultar un texto o escuchar lo que alguien diga.

Existe, sin embargo, una verdad más general —creo que una verdad general más profunda e interesante— que rescatar de estas ruinas. Evidentemente, la formación del cuerpo de creencias de un individuo, la formación de su imagen del mundo, es el resultado causal de su exposición a, y de su interacción con, el mundo, incluyendo en ello la instrucción que reciba de los otros miembros de su comunidad. Y semejante exposición supone, como es evidente, la observación: ver y oír. En algún momento de este proceso emerge el poder de la reflexión crítica y autoconsciente. Quizá no deba decirse que el individuo tiene un cuerpo de

creencias antes de que emerja este poder. Seguramente, no deberíamos afirmar que este poder surge antes de disponer de todo un cuerpo de creencias. Wittgenstein lo dijo bien: «Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto.)»[12]

Pues bien, la idea que ha de subrayarse ahora es la del carácter progresivo y continuo de la exposición del individuo al mundo. En cada momento, puede decirse, nuestro sistema de conocimientos (o de creencias) tiene que adaptarse a las creencias que el curso de nuestra experiencia (el curso de nuestra observación) *nos imponga* en ese momento. Esto no tiene por qué producir ninguna tensión; en general no lo hará. Y como ya se dio a entender, qué creencias nos imponga el curso de nuestra experiencia es algo que dependerá del carácter del sistema preexistente. Pero la necesidad propia de este género de acomodamiento a nuestra experiencia en curso es una necesidad que nos acompaña siempre; y que nos ha acompañado siempre, desde el momento mismo en que por vez primera pudo atribuírsenos una creencia. Así que, a partir de aquel momento y hasta ahora, todos los estados subsiguientes de nuestro sistema de creencias son el resultado del proceso ininterrumpido de adaptación a las incesantes presiones de la experiencia.

Hasta aquí, por consiguiente, algunos modestos elementos de la verdad que podemos y debemos conservar de las ruinas de la tesis fundamentalista.

Permítaseme añadir que puede que también podamos conservar algo más, algo bastante diferente: no un hallazgo teórico o filosófico, sino un precepto estrictamente práctico: una precaución contra la credulidad, una incitación a la crítica, una cierta prevención. No toda creencia aceptada ni toda presunta muestra de información puede contrastarse o comprobarse con la evidencia de nuestros ojos y oídos, pero algunas pueden y deben serlo. En el peor de los casos, un escepticismo radical y que lo invada todo (es

12. Wittgenstein, *On Certainty*, § 141. Trad. cast.: Josep Lluís Prades y Vicent Raga, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1987 (*N. del t.*).

decir, uno filosófico) es algo que carece de sentido; y en el mejor, una pérdida de tiempo. Pero una de las cosas que aprendemos de la experiencia es que un escepticismo práctico y selectivo es sabio, particularmente cuando lo que está en cuestión son las afirmaciones de facciones interesadas o de gente con fuertes puntos de vista partidistas o ideológicos, por muy desinteresados que puedan estar personalmente.

Capítulo 8

SIGNIFICADO Y COMPRENSIÓN

Semántica estructural

Mis referencias al lenguaje y a la teoría del significado han sido hasta este momento pocas y de alcance limitado. Quiero discutir ahora un tema que en los últimos años ha llegado a ocupar un lugar central en la filosofía del lenguaje.

El lenguaje, decimos, sirve para la expresión del pensamiento. Dicho de forma más pintoresca y arriesgada, podemos concebir las palabras y las oraciones como el ropaje del que nuestros pensamientos se revisten cuando hacen su aparición en público, o como el signo externo y visible (o audible) de la cosa interna y espiritual. Imágenes a un lado, seguramente es correcto decir que normalmente el habla y la escritura expresan pensamientos; que las oraciones son significativas sólo en la medida en que tienen el poder de hacer tal cosa. Pero si el lenguaje depende así del pensamiento, seremos igualmente sensibles a la idea de que la dependencia no se da tan sólo en una única dirección; que el que el lenguaje disponga de una oración para expresar un pensamiento, sea cual sea su grado de complejidad, es en general una condición de posibilidad de que pensemos ese pensamiento. Más allá de un cierto punto —y con ciertas reservas en cuanto a la originalidad y enriquecimiento del lenguaje por la introducción de nuevos conceptos—, lo que no podemos decir no lo podemos pensar. En general, los pensamientos deben encontrarse potencialmente ahí, en el vocabulario y la sintaxis de nuestra lengua o lenguas. Sin embargo, y tras haber dicho esto, pensar no es exactamente hablar. Debemos *comprender* nuestras oraciones. Por lo tanto, he aquí un

problema: la relación entre pensamiento y lenguaje. ¿En qué consiste que comprendamos nuestras oraciones?

En discusiones recientes se ha tenido muy presente una parte específica de este problema. Consideremos de nuevo la idea de que los pensamientos están ahí, potencialmente, en el lenguaje, en su vocabulario y su sintaxis. Nuestro lenguaje parece un ámbito de significación autónomo y altamente estructurado; y, sin embargo, es un ámbito en el que, en un sentido, somos maestros. Es *nuestro* lenguaje. Hay un número ilimitado de oraciones y de combinaciones de oraciones de las cuales, de antemano, conocemos su sentido, su significación, aunque sólo lleguemos a usar, a escuchar o leer una proporción comparativamente insignificante de ellas. Pero incluso esa proporción insignificante de oraciones que formamos y proferimos con facilidad, comprendiendo lo que decimos; o que oímos y leemos, comprendiendo qué oímos o leemos, es numerosísima.

Y es por ello que preguntamos: ¿Cómo es que poseemos esta vasta y potencialmente ilimitada comprensión? Está claro que no aprendemos el significado de cada nueva oración por separado. Lo realmente importante de ese potencial ilimitado es que el que obremos así no obedece a ninguna necesidad. Por lo tanto, esta comprensión potencialmente ilimitada se genera a partir de algún material o algunos medios limitados.

Mucha gente que trabaja en la filosofía del lenguaje se ha ocupado de este problema, y es probable que en el futuro siga ocupando a mucha otra. Parece por lo menos plausible sostener que el problema ha de resolverse atribuyéndonos, a) un conocimiento implícito —implícito en el sentido de mi primera analogía de la gramática— de un conjunto finito de construcciones semánticamente significativas (tipos generales de combinación significativa de elementos lingüísticos); y b) el dominio de un vocabulario finito de elementos, que han de aprenderse independientemente y por separado. Este conocimiento y este dominio son tales que, tomados en conjunto, contienen y explican la posibilidad de esa ilimitada comprensión nuestra. Dije que éste era un problema de la filosofía del lenguaje; y lo es. Pero, así puede que se sienta, seguramente debe y podría ser algo más. Pues si pudiésemos hacer ex-

plícitos los principios estructurales que subyacen a nuestra ilimitada comprensión lingüística, ¿no estaríamos próximos a hacer explícitos al menos algunos de los principios estructurales generales de todo nuestro pensamiento, dada esa interdependencia de pensamiento y lenguaje que acabo de mencionar? Así, quizá, la analogía de la gramática que comencé utilizando encierra algo que la hace ser más que una analogía.

Sin embargo, ¿no varían enormemente las gramáticas de una lengua a otra? Ciertamente. Por lo tanto, si nuestras investigaciones han de tener la significación universal que estamos tentados a atribuirles, debemos ver las distintas gramáticas de los lenguajes particulares como otras tantas realizaciones de algo más general: hemos de verlas, quizá, como variaciones de alguna estructura abstracta subyacente que se expresa a sí misma de distintas formas en diferentes lenguas concretas. Después de todo, la variación gramatical entre lenguas no es un obstáculo a su recíproca traducibilidad.

Ahora bien, ¿dónde hemos de buscar esa estructura subyacente? Recordando las afirmaciones de Quine a favor de la notación canónica, no debería sorprendernos observar que algunos filósofos se remitan, o recurran, a la lógica formal al tratar esta cuestión. Y, siguiendo un supuesto razonable, está claro que la lógica ofrece al menos un modelo del género de cosa que buscamos. El supuesto en cuestión es el de que algo central a considerar en la comprensión de oraciones es una captación de sus condiciones de verdad: comprender una oración es conocer qué pensamiento expresa (o es capaz de expresar en circunstancias contextuales dadas); y conocer esto es conocer qué es lo que nosotros creeríamos si considerásemos verdadero ese pensamiento. Ahora bien, supongamos que comprendemos qué es una predicación verdadera, qué es aplicar con verdad un concepto en un caso individual —noción que discutimos en capítulos anteriores—. Entonces, la lógica misma (o la semántica de la lógica, como Tarski la expuso) nos ofrece unas pocas y simples reglas recursivas, referidas a la cuantificación y a la composición de oraciones, con cuya ayuda podemos generar un número infinito de oraciones (o de formas oracionales) cuyas condiciones de verdad dependen, cosa que se

puede mostrar merced a estas pocas y simples reglas, de las condiciones de verdad correspondientes a la operación básica de la predicación. Naturalmente, para que esta estructura tenga contenido hemos de aprender también las referencias de los nombres y el sentido de los predicados: la diferencia, por ejemplo, entre las condiciones de verdad de predicar «azul» y las de predicar «triangular». Pero esto será así para toda explicación estructural. La idea es que la lógica proporciona un ejemplo de cómo la adquisición de un número finito de principios estructurales puede dar lugar a la adquisición de un conjunto ilimitado de estructuras.

Se puede pensar (y de hecho así se ha pensado) que proporciona más cosas: no meramente un modelo de aquello que buscamos, sino de la clave estructural que se necesita en una teoría semántica adecuada de cualquier lengua natural.

Ahora bien, ¿cómo podría ser esto? Bien, supongamos que pudiésemos mostrar que para todas las construcciones semánticamente significativas del lenguaje natural fuese posible encontrar *construcciones equivalentes que se empleen ya en la lógica estándar*. Y supongamos que pudiésemos atribuir al usuario del lenguaje natural un conocimiento implícito de esas equivalencias. Podría afirmarse, entonces, que habríamos sacado a relucir los principios estructurales cuyo conocimiento explica el dominio que tenemos de nuestras lenguas naturales: que comprendamos un conjunto ilimitado de oraciones. Por lo tanto, tenemos aquí un programa para reducir la estructura semántica en general a las formas estructurales que la lógica estándar exhibe nítidamente. Y a veces se piensa que ello pone de manifiesto las formas lógicas verdaderas o profundas de las oraciones del lenguaje natural, a través de una paráfrasis o remodelación estructural con las formas canónicas.

Merece la pena subrayar en primer lugar que, como reconocerían sus partidarios, el programa no está exento de problemas y dificultades internas. Más tarde apuntaré algunas objeciones más fundamentales. Pero, por el momento, me contentaré con un sencillo ejemplo de dificultad interna, es decir, una dificultad del tipo a la que se enfrenta quien en principio acepta el programa.

Considérese los dos adjetivos «bueno» y «malo» y una lista indefinida de nombres como «jugador de fútbol», «conferenciante», «rey», «esposo», «diseñador» u «operario». Parece claro que, al aprender la fuerza semántica de los dos adjetivos, aprendemos también una regla de combinación muy simple; y que, dado que conocemos los significados de los nombres pertinentes y que hemos adquirido las nociones de predicación y conjunción, podemos dar la interpretación semántica correcta de una clase de oraciones indefinidamente grande, de la cual las dos siguientes son ejemplos:

1) Carlos I fue un buen rey y un mal esposo.
2) Juan es un buen diseñador y un mal operario.

Pero si, con espíritu abierto, recurrimos a la lógica formal para que nos ayude a elucidar los principios de comprensión semántica de este caso, de inmediato nos topamos con un dilema. No podemos tratar estas oraciones con el espíritu con que tratamos muchas oraciones que son superficialmente de la misma forma, como

3) Juan es un jugador de fútbol con 30 años y un conferenciante de 1,80 metros de altura.

Podemos considerar esta oración una conjunción de cuatro predicaciones simples, que podrían redistribuirse de cualquier manera sin que ello afectara al valor de verdad de 3). Considerar 1) y 2) de la misma manera sería semánticamente desastroso. Conduciría, por ejemplo, al resultado de que, por lo que respecta a sus condiciones de verdad, 1) es equivalente a:

4) Carlos I fue un mal rey y un buen esposo.[13]

Por otra parte, sería igualmente insatisfactorio decir que en frases tales como «buen esposo», «buen diseñador», etc., tenemos predicados cuyo significado ha de aprenderse en cada caso por sepa-

13. Aquí estamos en presencia de la inversión lógica de la primera oración. (*N. del e.*)

rado; es decir, que no hay ninguna regla general que nos permita captar el significado de frases como ésas, aun conociendo el significado de «bueno» y el del sustantivo que haga al caso. Ambas alternativas son inaceptables. Y lo que aquí se pone de manifiesto a propósito de «bueno» es verdadero en una gama enorme de otros adjetivos («adjetivos atributivos», como se los denomina). Consideremos, por ejemplo, «Juan es un pensador lento y un corredor rápido», «Jumbo es un elefante pequeño y un animal de compañía grande», etc. Así que el programa se enfrenta aquí a un problema. En general, ninguna maniobra sencilla tiene la menor oportunidad de demostrar que todos esos rasgos estructurales que obviamente están siendo explotados al generar los significados de las oraciones a partir de los significados de sus elementos se hallan sujetas a las reglas estructurales de la lógica. Por tanto, el teórico de la semántica comprometido con este programa está obligado a trabajar esforzadamente para dar nueva forma a clases enteras de oraciones ordinarias en el intento de revelar o descubrir la que, si tiene éxito, considera que es su verdadera forma lógica.

Estas son dificultades internas. Pero incluso cuando formalmente se las pudiese superar, todavía seguirían habiendo objeciones de principio a la empresa global, objeciones que no pueden contrarrestarse invirtiendo mayor ingenio en la paráfrasis. Doy otra clase de ejemplos sencillos para ilustrar la idea. Considérese estas dos oraciones: «Juan besó a María» y «Tomás murió». Parecen ser, respectivamente, de la forma «*F(x,y)*» y «*F(x)*»; es decir, la primera parece constar de dos términos singulares y un predicado diádico, mientras que la segunda parece componerse de un término singular y un predicado monádico. Ambas son, evidentemente, ejemplos típicos de oraciones con las que se enuncian acciones o eventos. Considérese ahora las frases «en el jardín» y «a medianoche», frases adverbiales de lugar y tiempo típicas. Poniendo juntas las oraciones y las frases, construimos otras oraciones ligeramente más complejas:

1) Juan besó a María en el jardín a medianoche
2) Tomás murió en el jardín a medianoche

que son ejemplos característicos de oraciones con las que se informa de acciones o eventos calificados con frases adverbiales de tiempo y lugar. Ambas ilustran un tipo de construcción que comprendemos muy bien y cuya comprensión subyace a la de muchas otras oraciones. En la medida en que conozcamos el significado o la referencia de los elementos sueltos de las oraciones, nuestra comprensión de la construcción nos capacita para captar la fuerza semántica de la oración considerada como un todo; es decir, sin tener que aprender, independientemente y por separado, los significados de los predicados complejos «besó ... en el jardín», «murió en el jardín de noche», etc.

Ahora bien, parte de nuestra comprensión de la construcción consiste en saber que de 1) se sigue que Juan besó a María a medianoche y que Juan besó a María. Análogamente para el caso de 2): de 2) se sigue que Tomás murió. En general, sabemos que podemos inferir válidamente las proposiciones citadas tras eliminar las cualificaciones de tiempo o lugar de las proposiciones afirmativas que las contienen. La validez de estas inferencias no puede representarse en la lógica estándar, si dejamos las oraciones tal como están. Pero son, con seguridad, *estructuralmente* válidas. Por ello, el programa exige que se les pueda asignar otra forma; que se pueda encontrar oraciones semánticamente equivalentes que pongan de manifiesto de qué modo la lógica estándar valida estas inferencias.

El profesor Davidson ha indicado una ingeniosa solución al problema técnico que plantean estas oraciones. El principio esencial de su solución es analizar esas oraciones de forma que, al cuantificar *eventos*, aquéllas refieren a éstos y hacer, entonces, que las frases adverbiales sean predicados de los eventos. Esto supone entender los verbos principales de las oraciones originales como —o que sean reemplazados por— predicados que tienen un lugar argumental más del que parecen tener en su forma superficial (u original): un lugar para eventos. Por lo tanto, el predicado diádico aparente «... besó ...» resulta ser, o se sustituye por, un predicado de tres lugares, a saber: «... fue un beso de ... a ...» y el predicado monádico aparente «... murió» resulta ser, o se sustituye por, un predicado de dos lugares, a saber: «... fue un morir-

se...». Haciendo lo posible por expresar los resultados en un castellano plausible, 1) se convierte en

1') Hubo un evento que fue un beso de Juan a María y ello* sucedió en el jardín y ello sucedió a medianoche;

y 2) se convierte en

2') Hubo un evento que fue un morirse Tomás y ello sucedió en el jardín y ello sucedió a medianoche.

Estas oraciones tienen, respectivamente, las formas generales «$(\exists x)(F(x,a,b).G(x).H(x))$» y «$(\exists x)(F(x,a).G(x).H(x))$», de las cuales se infiere válidamente «$(\exists x)(F(x,a,b)$» y «$(\exists x)(F(x,a))$» en el cálculo de predicados. Así, pues, la modificación adverbial se reduce a la conjunción de predicados y las diversas inferencias que sabemos llevar a cabo se realizan mediante la lógica formal estándar.

El ingenio desplegado en este análisis es digno de admiración. Entendido en sus propios términos, resulta todo un éxito. Pero uno puede poner en tela de juicio esos términos. Ya he insinuado la existencia de objeciones de principio, objeciones que el ingenio mismo de la propuesta no hace sino subrayar.

La primera objeción a semejante propuesta es que no es realista. No lo es, si se parte del supuesto de que lo importante de todo el ejercicio, y lo que lo hace interesante, estriba en su poder para explicar la capacidad que tiene el hablante de comprender una clase de oraciones indefinidamente grande. De hecho, parece razonable atribuir al usuario del lenguaje un conocimiento implícito de principios de combinación, de construcciones semánticamente significativas, al explicar su comprensión de estas oraciones, incluso aunque no pueda indicar con facilidad cuáles son esos principios. Pero la atribución de un conocimiento implícito del

* En el original: There was an event which was a kissing by John of Mary and which was in the garden and which was at midnight.

Para un análisis lógico de este ejemplo nótese que en inglés se emplea un gerundio: *kissing*. (*N. del e.*)

cálculo de predicados y de las reglas de transformación que autorizan las paráfrasis de las oraciones ordinarias en los términos davidsonianos encierra poco realismo.

No es sólo que no parezca realista. Tampoco parece necesario. Pues, como he subrayado más arriba, es un rasgo fundamental de nuestro esquema conceptual que concibamos el mundo objetivo espacio-temporalmente y, por consiguiente, que tengamos la idea de lugares y tiempos en los que suceden las cosas y en los que las personas actúan de varias formas. Sabemos que si Tomás muere, muere en un lugar y en un momento; sabemos que si Juan besa a María, ambos están en algún sitio cuando la besa y que la besa en uno u otro momento. ¿Qué más simple y más fácil que la idea de una construcción por medio de la cual se pueda añadir a los verbos de acontecimiento y a los de acción una frase que responde a estas preguntas por el cuándo y el dónde? La capacidad de reconocerles *semejante función* a estas frases es todo lo que hemos de tener para que se nos pueda reconocer el dominio de tales construcciones y, a través de ello, para explicar nuestra captación de la validez de las formas lógicas en cuestión. El pensamiento de que necesitamos más cosas, y en particular que necesitamos una solución en consonancia con las líneas antes expuestas comienza a parecer más bien un síntoma de que estamos ciegamente decididos a lograr que todos los principios semánticos estructurales de combinación que comprendemos (o tantos como nos sea posible) encajen a toda costa en el marco de la lógica estándar.

Más arriba tuvimos en cuenta la necesidad de invocar consideraciones epistemológicas, así como la dualidad lógica fundamental (de individuo y concepto, de referencia y predicación) para hacer progresos en ontología y metafísica general. Aquí vemos la necesidad de invocar la metafísica general para hacer progresos, a su vez, en la filosofía del lenguaje. Es así que se ilustra de nuevo la recíproca dependencia de los tres apartados formados por la ontología, la epistemología y la lógica —ésta, ampliamente concebida—, apartados que distinguimos con precaución.

Podría decirse que la acusación de la falta de realismo hecha contra la propuesta antes efectuada es, por lo menos, exagerada.

Pues, tal y como muestran mis propias paráfrasis aproximadas, esa propuesta puede verterse en oraciones castellanas, más o menos cotidianas, oraciones que el usuario común del lenguaje *entenderá* que son equivalentes a las oraciones de partida y que se aproximan a las formas de la lógica estándar requeridas por la solución de Davidson. Por lo tanto, ¿dónde está la falta de realismo, al atribuir al usuario común del lenguaje una captación implícita de todo ello?

Esta observación no está desprovista de fuerza. Le quita algo de esa fuerza la acusación de que la explicación no es realista. Pero ello no afecta a la acusación de que es innecesaria. Y, además, tampoco le quita toda su fuerza a la primera. De forma característica, las paráfrasis que adopten 1') y 2') como modelos introducirán algo que el gramático llama nominalizaciones: nombres o frases nominales formadas a partir de otras partes del habla, verbos en este caso (por ejemplo, la forma sustantiva «un morirse»,* con el infinitivo del verbo [«morir»]); es decir, formas derivadas o secundarias, en general. Pero se considera que parte del mérito del género de teoría que estamos examinando estriba en *explicar* nuestro dominio de toda una clase de oraciones ordinarias. Y en el presente caso, si el énfasis ha de ponerse en el hecho de que existen oraciones razonablemente inteligibles como 1') y 2'), eso equivale a afirmar que nuestra capacidad de comprender oraciones como 1) y 2) *depende de* nuestra capacidad de comprender oraciones como 1') y 2'). Y ello no parece en sí mismo plausible, sobre todo si se tiene en cuenta que las formas nominalizadas derivan de, y son secundarias con respecto a, las formas verbales: es decir, si se tiene en cuenta que éstas vienen primero en el orden de la comprensión. No digo que la afirmación de la dependencia sea realmente incompatible con este hecho, pues podría entenderse que la dependencia proclamada no es tanto dependencia de la comprensión real de las formas de paráfrasis cuanto comprensión potencial de éstas. Pero, entonces, la dependencia ha devenido en algo tan enrarecido que su capacidad para

* En el original, como ya advertimos en la nota anterior, se distingue entre el gerundio *Kissing* y el verbo *Kiss*. (*N. del e.*).

sostener la exigencia de explicación disminuye hasta un punto fatídico; o así me lo parece a mí.

Aunque ajena al argumento, hay otra idea que resulta digna de mención. Supóngase que estamos dispuestos a adoptar el criterio de compromiso ontológico de Quine y su programa para determinar cuáles son en realidad nuestros compromisos ontológicos: es decir, la paráfrasis crítica en notación canónica, guiada por las máximas de aceptabilidad científica y economía ontológica (economía en cuanto a los dominios de valores de las variables). Supóngase también que el programa que he estado discutiendo nos resultara plenamente convincente. Y supóngase, además, que aceptamos que la revelación de los principios estructurales cuyo dominio explica nuestro conocimiento del lenguaje natural habría de lograrse realizando tan sólo paráfrasis de éste en las formas de la lógica estándar como las que acabo de ilustrar. (Me refiero a las paráfrasis que revelan la estructura que vemos que nuestras oraciones tienen realmente en el fondo.) Si tuviesen ustedes esas convicciones, los resultados de llevar a cabo el programa tendrían para ustedes una profunda significación metafísica u ontológica. Por lo tanto, la aceptación del análisis de las oraciones de acción y de evento realizado por Davidson tendrían un poder único para convencerles de que los eventos y las acciones figuraban en nuestra ontología. Porque se los ha de admitir entre los valores de nuestras variables de cuantificación, ya que se cuantifica sobre ellos en las oraciones que se dice que revelan las formas subyacentes de oraciones ordinarias, como «Tomás murió» o «Juan besó a María». Llamo su atención sobre esto, porque no deja de ser una curiosidad interesante —y, me inclino a añadir, que un poco cómica—; pues seguramente no necesitamos que se nos haga consideraciones como éstas para persuadirnos de que hay cosas como los eventos.

Finalmente, debo decir, para ser del todo justo, que algunos de los que simpatizan con la idea de construir una teoría del significado de un lenguaje según las directrices que he estado discutiendo (es decir, una teoría de una lengua natural que tome como modelo la teoría de la verdad para un lenguaje formalizado que Tarski formuló) no reclaman para tal teoría el mérito de que explique —ni que, si llegase a completarse, explicase— nuestra comprensión de

las construcciones de nuestras lenguas naturales ni, por lo tanto, la de ningún conjunto ilimitado de oraciones suyas. Estos simpatizantes no nos atribuyen una comprensión implícita de esa teoría. Por tanto, no piensan que dar una teoría del significado de un lenguaje sea dar una teoría de su comprensión. A causa de ello, las críticas que he estado realizando no son aplicables a ellos. Pero, como es natural, ha de añadirse que el interés de toda la empresa, tal y como la conciben, sería entonces mucho más reducido, pues no constituiría una solución, ni siquiera una contribución, a la resolución del problema por el que comenzamos, a saber: cómo explicar nuestro conocimiento de un sinnúmero de oraciones de nuestro lenguaje.

¿Cómo, entonces, habríamos de abordar ese problema? La pregunta es natural, ya que el resultado —en realidad, el propósito— de las observaciones que he hecho hasta el momento ha sido negativo en gran medida. Pues bien, ya he dado una pista de una aproximación que, al menos en parte, contrastaría con la que he venido describiendo y criticando. Lo característico de la segunda es que su base está constituida por las nociones puramente formales y abstractas de predicación, composición veritativo-funcional y cuantificación, algo inicialmente ajeno a la cuestión de cuáles son los tipos de conceptos e individuos que entran en nuestras predicaciones. La preocupación es por las formas, lo cual refleja una caracterización de la lógica como algo que, en sí mismo, es indiferente al tema que se trate. Ustedes han de pensar, conforme avancen, cómo rellenar las formas para responder a las exigencias teóricas de la empresa.

Pero supóngase que comenzamos ocupándonos del tipo básico de *materia* sobre la que versa nuestro discurso y de los tipos básicos de situación que expresamos en el habla. Si reflexionamos, como hemos estado haciendo, sobre los rasgos básicos de la situación del hombre en el mundo lo cual, *au fond*, es lo mismo que reflexionar sobre los rasgos básicos de su (nuestro) esquema conceptual; si caemos en la cuenta de que el hombre es un ser corporal que actúa y percibe en un mundo espacio-temporal en que hay otros seres corpóreos, incluyendo otros hombres, todos susceptibles de cambios e interacciones mutuas, entonces podemos darnos cuenta de que las categorías básicas en cuyos términos ese hombre concibe el mundo habrán de tener un carácter deter-

minado; y que ello se reflejará en los tipos semánticos básicos de elementos que figurarán en su discurso y en los tipos básicos de combinaciones semánticamente significantes a los que esos elementos se prestarán. En este nivel nada se dice de las formas lingüísticas, de las estructuras gramaticales reales mediante las que se representan esas combinaciones ni de las formas y estructuras en que éstas, según decimos, se materializan en las lenguas naturales reales. Pero sigue habiendo la esperanza de que, al identificar las formas en que las combinaciones necesarias se concretan en un lenguaje dado, daremos al menos los primeros pasos hacia las explicaciones que buscamos; y no debiera sorprendernos que encontrásemos entre las estructuras o formas que se descubran más cosas que la predicación simple, la composición veritativo-funcional y los estilos de cuantificación restringidos que se admiten en la lógica estándar, aunque éstos estén incluidos.

Otro resultado que sería razonable esperar es que llegue a apreciarse cómo se aplica a tipos de discurso y de pensamiento cada vez más complejos esa parte de la estructura gramatical general que se abstrae en la lógica de la predicación y la cuantificación simples; de manera que vemos finalmente *emerger* la lógica y los conceptos puramente formales de individuo, propiedad, relación e identidad en su generalidad ilimitada, como resultado de un extender progresivamente, y de forma analógica, la aplicación de ciertos rasgos de la estructura de las proferencias básicas (es decir, de las oraciones relativas a los tipos básicos de materia tratada).

He desarrollado un poco más algunos de estos pensamientos en un pequeño libro titulado *Sujeto y predicado en la lógica y la gramática*; en particular, (y por lo que respecta a la primera de las observaciones que he hecho) en lo que ahí escribo sobre «gramáticas perspicuas» y (por lo que respecta a la segunda) en lo que ahí escribo sobre la generalización de la relación sujeto-predicado.

Si se siguen estas directrices, será posible avanzar hacia el objetivo que se fija el programa que he estado criticando. Pero me temo que esto probablemente se quede en un simple programa, pues su realización exigiría una combinación sin precedentes de conocimiento lingüístico, intuición filosófica, maestría lógica, industria y perseverancia.

Capítulo 9

CAUSACIÓN Y EXPLICACIÓN

Este capítulo estará dedicado a examinar con mayor detenimiento dos ideas relacionadas entre sí que figuran ciertamente entre las piezas decisivas de nuestro bagaje conceptual.

I

A veces suponemos, o decimos que suponemos, que la causalidad es una relación natural que se da en el mundo natural entre eventos o circunstancias particulares, como sucede con la relación de sucesión temporal o con la de proximidad espacial. También asociamos —y lo hacemos correctamente— causalidad y explicación. Pero si bien la causalidad es una relación que se da en el mundo natural, la explicación es cosa distinta. La gente se explica las cosas a sí misma o a otros, y el que así lo hagan es algo que sucede en la naturaleza. Pero hablamos también de que una cosa explica, o es una explicación de, otra cosa, como si explicar fuese una relación entre cosas. Y lo es. Pero no se trata de una relación natural en el sentido en que quizá pensamos que la causalidad es una relación natural. No se da entre cosas del mundo natural, entre cosas a las que podamos asignar lugares y tiempos en la naturaleza. Se da entre hechos o verdades.

A menudo los dos niveles de relación se confunden fácilmente en el pensamiento filosófico. En parte se confunden ahí porque no se los distingue con claridad en el pensamiento ordinario o no

filosófico. Y no se distinguen con claridad en el pensamiento ordinario, porque la distinción no responde a ningún propósito práctico. No obstante, en la medida en que nuestro objetivo filosófico sea comprender nuestro pensamiento no filosófico, está bien que *nosotros* seamos conscientes de la distinción.

Es fácil dar pruebas de que en el habla cotidiana la distinción no está señalada de forma tan diáfana. Usamos construcciones nominales de las mismas clases generales —nombres derivados de otras partes del habla, cláusulas nominales, construcciones infinitivas— para referirnos tanto a los términos de la relación natural como a los de la relación que no lo es. Usamos la misma gama de expresiones (por ejemplo, «causa», «debido a», «responsable de») para significar la relación natural y la que no lo es; y usamos estas expresiones de tal manera que puede resultarnos muy difícil decir cuál es la relación referida, de modo que cabe dudar de si existe una distinción así que haya de hacerse. No digo con esto que nos encontremos perdidos a la hora de especificar una de esas relaciones. Enfrentados a una observación de la forma «La razón de que *q* fue que *p*» (por ejemplo, «La razón de que el edificio se hundiera fue que había sido construido con materiales de baja calidad») o de la forma «El hecho de que *q* se explica por el hecho de que *p*» («El hecho de que el edificio se hundiera se explica por el hecho de que había sido construido con materiales de baja calidad»), no hay por qué dudar de que sea la relación no natural la que se tiene en cuenta. Pero tanto «El hundimiento del edificio se debió/fue causado por el empleo de materiales de baja calidad en su construcción» como «El uso de materiales de baja calidad en la construcción del edificio fue responsable de su hundimiento» nos dejan en la duda.

A veces hay indicios relativamente sutiles de la diferencia. Por ejemplo, podríamos comparar «Su muerte, habiendo sobrevenido cuando lo hizo, fue responsable de la ruptura de las negociaciones» con «El que su muerte sobreviniera cuando lo hizo fue responsable de la ruptura de las negociaciones». Su muerte, según se hace referencia a ella en la primera de estas oraciones, es ciertamente un evento de la naturaleza. Vino cuando vino. Pero el que su muerte sobreviviniera cuando lo hizo no sucedió en ningún

momento. No es un evento de la naturaleza. Es el *hecho* de que en un cierto momento tuvo lugar un evento de la naturaleza. ¿Tenemos derecho, entonces, a concluir que la frase «la ruptura de las negociaciones» hace referencia, en la primera oración, a un evento de la naturaleza y, en la segunda, al hecho de que un evento sucedió en un cierto momento, y que la frase «responsable de» significa la relación natural en la primera oración y la relación no natural en la segunda? No hemos de extraer esa conclusión. Pues no tiene por qué ser verdad que el hablante ordinario quiera hablar de forma coherente a uno u otro nivel ni que mezcle los niveles. Sucede a menudo que el hablante simplemente no distingue los niveles porque no hay necesidad de ello.

Un examen riguroso del lenguaje ordinario a propósito de esta cuestión sería un posible ejercicio que no carecería de interés ni de utilidad. Pero no es indispensable, a mi modo de ver. Así que seguiré con otro tema.

Algo más se ha de decir, sin embargo, a título preliminar de la distinción que he trazado, o sugerido, entre la presunta relación natural de causalidad, que decimos que se da entre cosas de la naturaleza, y la relación no natural de explicación, que se dice que se da entre hechos o verdades. La segunda descripción puede parecer propia de un oscurantista o cuando menos de un provocador. Al hacerla mía, no quiero negar que haya una conexión entre esta relación y los hechos naturales. Por el contrario, trato de subrayar una cierta conexión con determinados hechos naturales, a saber: con hechos naturales relativos a nuestros yoes humanos. Podría decirse, en una primera aproximación, que el hecho no natural de que la relación de explicación se dé entre el hecho de que *p* y el hecho de que *q* se extiende hasta el hecho natural de llegar a saber que *p* tenderá a inducir, a la luz de otro saber (u otra teoría), un estado que llamaremos «comprender por qué *q*». La relación no natural entre estas dos verdades está mediada por la conexión que, como si fuese un hecho natural, establecemos entre (o que tienen) ambas en nuestras mentes. Es por esto que, como alternativa a llamarla no natural, la califiqué de racional. Pero los objetos relacionados de esta manera son objetos obstinadamente intencionales: obje-

tos que no se pueden asignar a un lugar y tiempo de la naturaleza, aunque pensar en ellos, registrarlos y establecer aquello de lo que tratan sí que pueda asignarse a un lugar y tiempo determinados. (Puesto que los objetos vinculados por la relación de explicación no se encuentran en la naturaleza, la relación entre ellos tampoco pertenece a ella: la relación natural pertinente es una relación entre eventos que acontecen en nuestras mentes. Pero no podemos registrar *estos* eventos, relacionados entre sí de forma natural, sin referirnos a los objetos que se relacionan de forma no natural.)

Naturalmente, se ha objetado a esto que acabo de decir que los hechos son parte del mundo natural, que forman una categoría bastante comprensiva que abarca eventos, condiciones y cosas parecidas. Las dos partes litigantes pueden aducir cosas a su favor. Pero este debate no es muy provechoso, salvo por forzarnos a reconocer, una vez más, la ausencia de necesidad práctica de marcar, clara y coherentemente, una distinción que nos incumbe hacer a *nosotros*. Tan pronto como se admite esto, se puede poner fin al debate de una forma trivial y amistosa reconociendo cada parte que alguna razón le asiste a la otra.

Una vez que vemos clara la distinción que estoy efectuando, podemos evitar determinadas formas enmarañadas de hablar que parecen haber ganado terreno en publicaciones filosóficas recientes. Así, a veces se lee que un evento «bajo tal y cual descripción» es la causa —o la explicación— de algún otro evento o estado de cosas. Pero estas dos formas de hablar, bien sobre la causa bien sobre la explicación, deben ser bastante confusas, si la distinción que he trazado es real. Supongamos que un cierto acontecimiento o una cierta condición de cosas, *A*, es la causa o parte de la causa de otro acontecimiento particular, *B*. Entonces, siendo la causalidad una relación natural, una relación de la naturaleza que entre *A* y *B*, se dará sin importar cómo se describan *A* y *B*. Naturalmente, no es verdad que podamos elegir cualesquiera descripciones unívocas de *A* y *B*, que sean de nuestro gusto, y confiar todavía en que el hecho de que acontezca un evento, o de que exista una condición que responda a nuestra descripción de *A*, que explique el hecho de que acontece un evento o de que existe una condición

que responde a nuestra descripción de *B*. Si lo que buscamos es una explicación, debemos seleccionar hechos apropiados acerca de *A* y de *B*. La selección de un hecho apropiado sobre un evento o condición puede llevar consigo que tengamos que elegir entre diferentes descripciones posibles de ese evento o esa condición. No supone que hayamos de elegir entre diferentes descripciones del mismo hecho. A este respecto, el hecho es algo que se expone, no que se describe.[14] Así, pues, si lo que está en cuestión es tomar nota de una relación causal o de una relación de explicación, resulta equívoco, y sería un signo de confusión, decir que una cosa o bien causa o bien explica otra bajo tal y cual descripción. Si la distinción que he introducido es correcta, la situación es ésta: primero, que *A* causa *B* *simpliciter*; y segundo, que la verdad de un enunciado que incluya alguna descripción de *A* explica la verdad de un enunciado que incluya alguna descripción de *B* (o, en otras palabras, que algún hecho que lleva consigo *A* explica algún hecho que lleva consigo *B*).

Pero, entonces, ¿qué es lo que hace que las descripciones que figuran en tales enunciados sean idóneas? En otras palabras, ¿qué hace que los hechos seleccionados sean apropiados para la relación de explicación? ¿Y cuál es la conexión entre la idoneidad de las descripciones, lo apropiado de los hechos, y la relación causal misma, la relación que, presumimos, se da en el mundo natural cuando eventos o condiciones entran en esa relación, sin importar cómo se los describa? Seguro que una conexión tal debe existir. Es seguro que la capacidad de un hecho para explicar otro tiene un fundamento en el mundo natural, con sus eventos, condiciones y relaciones causales. Hemos de pensar esto so pena de aceptar, en caso contrario, que la relación causal misma carece de existencia natural o que no tiene ninguna fuera de nuestras mentes: que la creencia en esta relación es simplemente la proyección en el mundo de una descripción subjetiva nuestra —de la disposición, quizás, a considerar que algunos hechos explican otros.

14. Aunque es posible, naturalmente, describir los hechos; como cuando decimos de un hecho que no es muy conocido o que se lo aprecia de forma insuficiente.

Ahora bien, ésta es en parte la doctrina que generalmente se piensa que sostuvo Hume, aunque la disposición subjetiva que a su juicio se proyectaba de esta forma difería de la acabada de mencionar. Por supuesto que ello era, a lo sumo, tan sólo una parte de su doctrina. Porque Hume también sostenía que había de hecho una base natural que existía con independencia de la disposición en cuestión, una base sobre la que esa disposición operaba. Sólo que esta base no era algo que pudiese detectarse, observarse o establecerse intrínsecamente *en ningún caso particular*. La atribución de la relación causal a una relación vigente al margen de cualquier disposición subjetiva por nuestra parte sólo podía fundamentarse en la observación de que ciertas otras relaciones que *podían* intrínsecamente detectarse en el caso particular se daban repetidamente en casos particulares semejantes. Así, la relación causal, entendida como una relación que mantienen entre sí «objetos» —como los llamaría Hume— particulares, posee un carácter único según este punto de vista. Se halla al servicio de la generalidad. No es —se siente uno tentado a decir— algo realmente presente en la situación particular que contiene los objetos particulares. O por decirlo de otra forma: las generalizaciones causales no son generalizaciones de casos particulares de causalidad; más bien, los ejemplos particulares de causalidad se consideran tales por hacer particulares las generalizaciones causales.

Esta famosa e ingeniosa solución ha llegado a ser, y en lo esencial ha seguido siendo, pese a complicaciones posteriores, lo que los mayores críticos de Hume llaman «el punto de vista aceptado». Puede merecer la pena repetir cómo resume el crítico el punto de vista aceptado. Es, dice, la idea de que «si hemos llegado a descubrir una regla según la cual hay ciertos eventos que siguen siempre a ciertos fenómenos, ello sólo se debe a muchas sucesiones percibidas y comparativamente coincidentes con fenómenos anteriores; esto es lo que nos llevaría a formar el concepto de causa».[15] No importa que este resumen omita los elementos más atrevidos de la doctrina de Hume, a saber: su diagnóstico del origen

15. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 240-1. Se cita la Trad. cast.: Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978 (*N. del t.*).

de la creencia en conexiones necesarias en la naturaleza, pues ese diagnóstico no ha encontrado el favor general y no forma parte de la concepción tal y como se la acepta comúnmente.

La opinión recibida no ha sido universalmente aceptada. Se la ha atacado desde diferentes ángulos. El propio contraargumento de Kant, allí donde es claro, resultado fallido. De hecho, me parece que no es probable que tenga éxito ningún ataque directo, ninguno que se concentre en la muy general noción de causa o en la de necesidad. Hay, sin embargo, un conjunto de ideas —ninguna de ellas nueva— que, si se las organiza de manera adecuada, pueden alterar radicalmente el semblante del punto de vista aceptado y, como si dijésemos, situar a ésta en el lugar que le corresponde. Estoy seguro de que no he acertado en lo que sigue a organizar correctamente esas ideas. No obstante, las ensamblaré a unas con otras; al menos a algunas de ellas.

II

Antes de comenzar a reunir las piezas, no estará de más indicar la línea general que me propongo seguir. El punto de vista recibido, sostendré, es en parte correcto y en parte equivocado. Es verdad que no existe una relación única que pueda detectarse como tal en cada caso particular, una relación entre diferentes eventos o condiciones y que pueda identificarse con la relación causal. Ni hay tampoco una pluralidad de relaciones observables en los casos particulares, relaciones entre distintos eventos o condiciones que puedan identificarse con variedades específicas de un tipo general de relación, a saber: el tipo causal. A este respecto, la noción de causalidad difiere de otra noción categórica, la de sustancia individual, con la cual tradicionalmente se la asocia con razón. Ambas nociones son altamente abstractas. Ninguna pertenece al vocabulario de la observación particular. Pero mientras que existe una gran diversidad de expresiones para géneros específicos de variedades de sustancias individuales, expresiones que pertenecen al vocabulario de la observación particular —de los perros y las mesas, los hombres y las montañas particulares se pue-

de decir que son cada uno de ellos ejemplos observables de tales clases—, no hay ningún paralelo evidente de lo mismo en el caso de la causalidad, cuando *se la entiende como relación entre eventos o circunstancias particulares.*

Si nos basamos en esta consideración negativa, el punto de vista tradicional está justificado. Sin embargo, es un grave error dar a esta consideración negativa la importancia que tradicionalmente se le ha atribuido. Es un grave error tomar esta observación negativa como punto de partida de la elucidación del concepto de causa. Es el error de la generalidad prematura. Aunque la noción de causa, *entendida como una relación entre distintos eventos o circunstancias particulares*, no tiene en el vocabulario de la observación un punto de apoyo completamente paralelo al que he ilustrado para el caso de la noción de sustancia, sin embargo, la noción de causación no encuentra en general un punto de apoyo o, más bien, un fundamento —uno que sea seguro— en el vocabulario de la observación. Existe una enorme diversidad, una gran multiplicidad, de clases de *acción* y *transacción* que son directamente observables en el caso particular y que podrían describirse propiamente como causales en la medida en que son variedades de *hacer que algo acontezca*, de producir un efecto o un nuevo estado de cosas. La ausencia, ya comentada, de paralelismo con el caso de las sustancias se explica fácilmente. Pues al registrar tales acciones y transacciones observables empleamos un predicado diádico, un verbo transitivo apropiado al tipo de transacción en cuestión, siendo entonces frecuente que los dos lugares del predicado no se rellenen con designaciones de distintos eventos o circunstancias particulares. Al menos uno de ellos se rellena, y a menu- do también el otro, con designaciones de sustancias particulares. Aunque no sea una norma sin excepciones, resulta típico de ese predicado significar ejemplos de ejercicios específicos de poder causal por parte de un agente, animado o inanimado; y frecuentemente, aunque no siempre, un ejemplo de ejercicio de un poder tal *sobre* un paciente.

Pero, entonces, ha de ser muy común observar variedades específicas de la causación de efectos. El vocabulario de la observación abunda tanto en nombres de tipos de *acciones* que producen

efectos como en nombres de tipos de sustancias. De hecho, las dos clases de nombre —para tipos de sustancias y tipos de acción— se hallan ligadas indisolublemente entre sí. Así, por ejemplo, una cosa actúa hasta producir un efecto, un nuevo estado de cosas —posiblemente en otra cosa— por el ejercicio característico de un poder causal; y al observar tal transacción uno dispone ya de una explicación (o al menos una explicación inmediata) del nuevo estado de cosas. No se plantea la cuestión de si es posible disolver la transacción convirtiéndola en una sucesión de estados de cosas —una sucesión de «distintas existencias»— y preguntarse si, o en virtud de qué, la sucesión es una sucesión causal. Uno ha *observado* el cambio siendo *producido* de una forma característica. Quien observa el resultado, pero no el que *se haga que resulte*, puede buscar una explicación de ese resultado; y para él, el resultado puede explicarse mencionando la acción observable, acción que él no observó, de producirlo. En estos casos, por lo tanto, la explicación descansa directamente en relaciones observables en la naturaleza.

Pero, como es natural, la explicación no es siempre tan fácil de lograr. Y cuando no se dispone de ella, se inicia, o se puede iniciar, la búsqueda de causas. Esa búsqueda estará guiada en parte por esos casos modélicos de ejercicio de poderes causales que la naturaleza presenta a la observación grosera; y en parte por esa observación de regularidades en la asociación de distintas existencias que el partidario de la opinión recibida tiene en tanta estima. Si mediante la construcción teórica o la observación minuciosa podemos descubrir o postular copias, imágenes o analogías de nuestros modelos más burdos, hasta conectar entre sí meras regularidades en conjunción, entonces nos daremos por satisfechos, al menos provisionalmente, por haber alcanzado el nivel de la explicación: por haber encontrado la causa. Incluso en los casos en los que el vocabulario de la observación nos proporciona verbos de acción o de acaecimiento, de manera que en un sentido comprendemos ya los efectos al observar sus modos de producción más groseros, podemos tener motivos para querer una explicación más profunda o más general y, por tanto, para investigar los micromecanismos de producción, los procesos más refinados que

subyacen a los más groseros. No hay duda de que con la evolución de la teoría física sofisticada disminuye y finalmente, quizá, llega a su fin el uso, y la utilidad, de nuestros modelos más groseros. Llegados a este punto, la noción de causa deja de cumplir su cometido en la teoría física, como Russell dijo que debería y que acabaría por suceder. Pero este es un tema del que ninguno de nosotros se ocupa por mucho tiempo y que llega a interesar a pocos.

III

Comencemos ahora a rellenar este esquema. Siguiendo la pista de lo que consideró que era el rasgo distintivo de nuestra concepción de la causalidad como relación natural, Hume llegó hasta una fuente subjetiva. Hume se refirió habitualmente a ese rasgo como a la idea de conexión necesaria. Pero no tuvo inconveniente en darle otros nombres, que consideró que eran virtualmente o, como él dijo, «casi» sinónimos. Su relación de sinónimos aproximados incluye «eficacia», «agente», «poder», «fuerza», «energía», «necesidad», «conexión» y «cualidad productiva»,[16] a los cuales podría haber añadido el de «compulsión» sin apartarse por ello de su noción de sinonimia aproximada. Al seguir la pista de ese rasgo distintivo hasta su fuente subjetiva se atuvo, o dijo haberse atenido, naturalmente a un principio conductor: el de buscar la impresión de la cual deriva la idea. Pero es curioso que en su *Tratado* ignorase la dirección más obvia por la que ese principio podría haberle conducido. Si nos centramos en la terna «poder», «fuerza» y «compulsión» y preguntamos de qué impresión deriva la idea discernible en esos tres términos, la respuesta más obvia apunta a la experiencia que tenemos de ejercer fuerza sobre objetos físicos o a la de haber ejercido éstos —incluyendo aquí los cuerpos de otras personas en tanto que cosas físicas— fuerza sobre nosotros.[17] Empujamos las cosas y

16. Hume, *A Teatrise of Human Nature*, I, iii. 14. Trad. cast.: Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, págs. 281-282, 1977 (*N. del e.*).

17. Austin Farrer expone esta idea de una forma elegante. Véase *The Freedom of the Will* (Londres, 1960), pág. 184.

tiramos de ellas, o somos empujados y se tira de nosotros, y *sentimos* las presiones y los tirones, la fuerza, la compulsión o el poder que ejercemos o el que se ejerce sobre nosotros. Hay aquí una experiencia tan inmediata como la que más: una impresión de fuerza ejercida o sufrida. (La misma palabra «impresión» tiene aquí su propia resonancia irónica.) En una nota a pie de página de su *Investigación*,[18] Hume parece responder a esta idea al tratar de reducir la experiencia total a sus átomos aislando en ella una sensación corporal pura como elemento simple que acompaña, sigue o precede, a otras impresiones sensoriales simples. Pero reducir de esta forma a sus átomos es falsificar; y en general Hume falsifica sistemáticamente la fenomenología de la percepción.

He aquí, entonces, una fuente de una de las ideas que Hume pone juntas desdeñosamente considerándolas «casi» sinónimas. Sin embargo, no restringimos la aplicación de la idea de fuerza a las transacciones mecánicas, a las acciones de empujar o tirar, en las que nosotros mismos o quienes nos rodean nos vemos involucrados como agentes o pacientes. Extendemos la idea más allá de esas transacciones. ¿Hay, como sugiere Hume en la nota aludida, un elemento de proyección antropomórfica en esta extensión? Quizá lo haya. En la roca que rueda ladera abajo y que a su paso arrasa la cabaña de madera tenemos un ejemplo paradigmático de fuerza; y quizás, al verlo así, de algún modo apenas coherente nos estaríamos identificando con la cabaña (si somos un cierto tipo de persona) o con la roca (si somos de otro tipo): nos estaríamos poniendo a nosotros mismos, por medio de la imaginación, en el lugar de una o de otra. Pero del hecho de que haya o no, o de que crezca, un elemento de proyección semejante, al extenderse la aplicación de la noción, no se sigue consecuencia alguna. Porque la idea es que en estas transacciones mecánicas, en estos empujones y tirones, derribos o atropellos, en estas manifestaciones de fuerza, tenemos ejemplos de acciones o relaciones naturales que, al margen de que intervengan seres animados o inanimados, son directamente observables (o

18. *An Enquiry concerning Human Understanding*, VII, ii, nota final. Trad. cast.: Jaime de Salas Ortueta, *Investigación concerniente al entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980 (*N. del e.*).

se puede tener experiencia de ellas); de acciones que, bien se las observe (o se tenga experiencia de ellas) bien se las registre apropiadamente, proporcionan explicaciones plenamente satisfactorias de sus resultados, de los estados de cosas en que terminan. Vemos la roca *arrasar* la cabaña. El resultado es el estado de la cabaña, el estado de haber sido arrasada. Vemos al hombre *tomar* el maletín y *levantarlo* hasta el archivador. Esa es la explicación de que el maletín esté sobre el archivador; es así como llegó a ese lugar.

Estoy sugiriendo, por lo tanto, que deberíamos considerar fundamentales las transacciones mecánicas en nuestro examen de la noción de causalidad en general. Son fundamentales en nuestras intervenciones en el mundo, fundamentales para nuestro hacer que acontezcan los cambios que perseguíamos: soportamos pesos con los hombros, sostenemos el arado con las manos, dirigimos la pluma sobre el papel, apretamos botones, tiramos de palancas. Al hacernos a nosotros mismos parte de esos cambios, hallamos en ellos un origen de las ideas de poder y fuerza, de compulsión y coacción. Cuando nos descontamos a nosotros, incluyen fenómenos naturales observables, acciones y relaciones que se detectan directamente en el caso particular y cuya observación proporciona explicaciones de los estados en que terminan. Finalmente, mucho del lenguaje polimorfo de la acción y la relación causal pertenece a esta categoría: «empujar», «tirar», «levantar», «poner», «retirar», «abrir», «cerrar», «doblar», «alargar», «abollar», «comprimir» y así sucesivamente.[19] No hay razón, entonces, para que nos sorprendamos por que semejantes transacciones proporcionen un modelo básico en la investigación teórica de las causas, porque busquemos «mecanismos» causales y porque, incluso cuando se hace metafórico, el lenguaje de los mecanismos impregne en general al lenguaje de las causas, como acontece en las frases «conexión causal», «lazos causales» y «cadena causal».

La consideración de las nociones de atracción y repulsión, fundamental dentro de la teoría física, confirma esta afirmación. En

19. Véase G. E. M. Anscombe, «Causality and Determinism», reimpreso en E. Sosa (comp.), *Causation and Conditionals* (Oxford, 1975), págs. 63-81, y en E. Sosa y M. Tooley (comps.), *Causation* (Oxford, 1993), págs. 88-104.

primer lugar, que la sensación de interacción mecánica sea algo paradigmáticamente explicativo permite dar buena cuenta de un rechazo inicial a aceptar la idea de acción a distancia; y ayuda también a entender la inclinación, relacionada con esa idea, a postular algún medio a través del cual se transmitan los impulsos. En segundo lugar, incluso una vez que se supera ese rechazo, el modelo que sigue funcionando indirectamente es el de empujar y tirar. De hecho, la relación es doblemente indirecta. Pues aunque la presencia de las nociones de empuje-tirón resulte etimológicamente obvia en las palabras «atracción» y «repulsión», la aplicación de estas palabras al caso de la acción física a distancia está mediada seguramente por la aplicación analógica de ambas a los casos de seres capaces de deseos y aversiones, de los que se dice que se ven «atraídos por» o «repelidos por» los objetos de estas emociones. Después de todo, la palabra francesa para imán es *aimant*.

Muy cercano al modelo de la interacción mecánica de los cuerpos sólidos se encuentra el que proporciona el comportamiento de los fluidos. También éste impregna el lenguaje figurativo de las causas en general, como cuando hablamos de las *fuentes* de las que *fluyen* las consecuencias. Más en concreto, proporciona un modelo preliminar con la teoría de la *corriente* eléctrica: la corriente *fluye* bajo la *presión*, encuentra *resistencia* y demás.

En general, por lo tanto, la búsqueda de teorías causales es una búsqueda de modos de acción y reacción que no son observables en el nivel ordinario (o que no son observables en absoluto, sino que se los postula o se los adopta como hipótesis) y que encontramos inteligibles porque los elaboramos como modelos a partir de, o porque los concebimos en analogía con, esos varios modos de acción y reacción que la experiencia ofrece a la observación grosera, modos en los cuales nos vemos conscientemente implicados o que nosotros mismos sufrimos. Semejante enunciado requiere precisión. No deseo marcar una divisoria tajante entre observación y teoría. La observación refinada apreciará poderes y propensiones que una observación más grosera pasará por alto. La observación refinada se funde con la teoría. Es más, una teoría puede proporcionar ella misma una analogía en que se base otra teoría; como sucedió con la teoría gravitacional aplicada al sistema

solar, que suministró el modelo a una teoría de la estructura subatómica. Y finalmente, como se ha sugerido ya, en los desarrollos más complejos de la teoría física los modelos parecen desvanecerse del todo. Las ecuaciones sustituyen a las imágenes. La causación es engullida por la matemática.

IV

Al haber saltado tan de golpe del tema de la producción observable de efectos particulares al de la búsqueda de teorías causales generales, podría parecer, y con razón, que he recorrido excesivamente deprisa demasiadas cosas. Pues, cabe señalar, es vital distinguir entre la investigación teórica de las causas de algunos fenómenos generales y la petición de que se explique el acaecimiento de algún incidente particular o el que se diera algún estado particular de cosas. Y la sola referencia a la producción observable de efectos no constituye un tratamiento adecuado del segundo tema, incluso en aquellos casos en los que se ha observado la acción causal.

El comentario no está desencaminado. Pues aunque alguna producción observable de un efecto —por una manifestación particular de un poder o una tendencia causal— pueda dar lugar a una explicación inmediata del efecto, sigue siendo pertinente que nos preguntemos por qué tuvo lugar esa manifestación particular, por qué se actualizó, en ese lugar y momento, el tipo general del cual esa manifestación era un caso particular. Para responder al comentario, es necesario y suficiente regresar al tema de los conceptos de tipos de sustancias y a su vínculo con los conceptos de tipo de acción y reacción (o de obstrucción o resistencia a la acción). La existencia del vínculo —la plena disponibilidad de nuestros conceptos de sustancias— es un lugar común en filosofía. Sin embargo, habitualmente se pierde de vista o se minusvalora la importancia de ese lugar común por el poder y la influencia persistentes de la teoría humeana de la causación.

Nuestros conceptos de tipos de cosas o sustancias individuales son, según ello, conceptos de cosas que tienen disposiciones

características a actuar o reaccionar de determinados modos *en ciertas clases de circunstancias*. Haciendo hincapié en esa última frase, podríamos decir con exageración disculpable que toda acción es reacción. Pero, naturalmente, podemos observar o aprender algo de la acción o de la reacción de una cosa sin saber cuál, de entre una gama característica de circunstancias desencadenante de acciones o reacciones, fue la que obró en un caso particular. Podemos ignorar los detalles de esas circunstancias. O no conocer suficientemente las circunstancias circundantes que nos permitan clasificar satisfactoriamente el comportamiento observado a partir de esos tipos de comportamiento al que son propensas las sustancias de la clase en cuestión. En todos estos casos se nos debe una explicación. En esto consiste la solicitud de que se rellenen los huecos que haya en nuestro conocimiento. Pero los huecos —se siente uno tentado a decir— son como los espacios en blanco de un impreso ya preparado. Conocemos de antemano las posibles clasificaciones, ya que sabemos con qué tipo de cosa hemos de tratar. No es que adquiramos primero los conceptos de los tipos de cosas y sólo después, mediante repetidas observaciones de conjunciones similares de eventos o circunstancias, lleguemos a formarnos creencias sobre las clases de reacción que se puede esperar de ellas y sobre la gama de condiciones antecedentes. Por el contrario, esas creencias son inseparables de los conceptos que tenemos de las cosas.

Es importante no exagerar el alcance de la observación. Ni lo he exagerado yo, no al menos de forma excesiva, en la formulación que acabo de hacer. Sería absurdo negar, y no lo he hecho, que aprendamos como suele decirse por experiencia de las propensiones que manifiestan cosas de diferentes tipos y, de hecho, de las propensiones que manifiestan especímenes individuales de esos tipos; especialmente de las segundas cuando el tipo en cuestión es el de los seres humanos. Pero el aprendizaje tiene lugar en un marco de expectativas condicionales, un marco preexistente, ya preparado. En nuestra existencia autoconsciente, como seres familiarizados con un mundo de objetos y eventos, no hay momento alguno en el que estemos preparados y desprevenidos por igual ante el hecho de que algo resulte de algo; y no existe, por lo

tanto, ningún proceso, como el que describió Hume, que nos haga salir de esa condición: un proceso como la observación de conjunciones constantes que generan compulsiones mentales que proyectamos después sobre los objetos bajo la forma de nociones engañosas de eficacia, agente, poder, fuerza, conexión necesaria y demás.

Pero seguramente, podría decirse, ¿no es verdad, por lo menos, que lo que sugiere o confirma esa concepción enriquecida de los poderes o las propensiones de las cosas que debemos a la experiencia es la observación de regularidades? Sin duda que es verdad. Pero no basta para mostrar que la idea de acción o de reacción causal, tal y como se encarna en las innumerables formas específicas que adopta en nuestros vocabularios ordinarios y teóricos, deriva de la experiencia de regularidades netas de sucesión; o que, por lo que respecta a todo el contenido objetivo, se reduce a semejantes regularidades. (Esta idea fue esbozada por Hume y refinada por Mill y por otros escritores posteriores.) Entendemos las cosas al revés si pensamos que semejante derivación es necesaria o posible. Y es suficiente tener en mente dos consideraciones ya sugeridas o explícitamente hechas para dar cuenta de ello.

La primera de ellas es, una vez más, la plena disposicionalidad de nuestros conceptos preteóricos ordinarios de las cosas y sus cualidades. Con esta disposicionalidad viene dada ya la *generalidad*, que es el núcleo de la concepción reductiva. No viene dada de modo que deje al reduccionista en una posición cómoda. Ello sucedería si los conceptos pertinentes de cosa y cualidad se descompusieran en, o se construyeran como, un complejo de conceptos (de cualidades sensoriales) completamente no disposicionales conjuntamente con generalizaciones que los relacionaran entre sí. Pero los conceptos pertinentes de cosa y cualidad ni se descomponen ni se construyen de esta manera. Son los elementos conceptuales básicos, de forma que nos representaríamos absurdamente bajo capas de teorías antes de disponer de los medios de teorizar si los concibiésemos de otra manera. Es algo intrínseco, por lo tanto, a los conceptos pertinentes de cosa y cualidad, a los conceptos que pertenecen a nuestro surtido básico, preteórico, que esas cosas, es decir, los portadores de esas cualidades, accio-

nan y reaccionan regularmente de tales y cuales formas. El escenario conceptual en el que la disposicionalidad lleva consigo la generalidad es *éste*. Es sobre esta base que la observación de generalidades puede ayudarnos a enriquecer nuestras concepciones primitivas de los poderes y propensiones de las cosas, concepciones primitivas sin las cuales no tendríamos concepción alguna de las cosas mismas. Y por esto puede decirse —lo que es una poco común demostración de buen juicio— que la explicación recibida o tradicional de la acción y la reacción causales pone el carro delante del caballo.

Mejor aún: ésa es una razón. La otra, sugerida también antes, es que las meras regularidades de sucesión no son por sí mismas garantía de haber encontrado causas. Los síntomas que aparecen en estadios sucesivos de una enfermedad pueden exhibir un grado de regularidad tan elevado como se quiera. Las aves que vuelan tierra adentro presagian la tormenta venidera. Muchos otros fenómenos son indicaciones bastante fiables de otros fenómenos futuros. Pero sólo si podemos más o menos vagamente concebir los fenómenos antecedentes y consecuentes como si estuviesen conectados de una forma más o menos remotamente asimilable, o análoga, a la de los modelos de la acción y la reacción causal que ya poseemos, estamos dispuestos a considerar a los primeros causas de los segundos. A quien posea un tipo de mente inquisitivo —al científico de la naturaleza *natural*— no le satisfará una concepción tan vaga y débil, pues querrá conocer el detalle del vínculo, el mecanismo interno de la conexión. Querrá saber *cómo* funciona. Sólo entonces entenderá que ha alcanzado una comprensión plena de la cuestión. Como es natural, su interés por obtener esa comprensión no es simplemente teórico. Pues sólo gracias a esas investigaciones se extiende nuestro propio control sobre la naturaleza, nuestro poder para hacer que se den los efectos que deseamos o impedir que acontezcan los que tememos.

La idea general que he venido recomendando en los párrafos inmediatamente precedentes es que, aunque en realidad aprendamos mucho sobre la operación de la causalidad en el mundo observando regularidades de sucesión, esto es así sólo porque las

nociones generales de eficacia causal y de respuesta causal, de efectos que se logra que se den de diversas formas específicas se encuentran ya alojadas en nosotros mismos: se encuentran ya implícitas en una amplia gama de conceptos de cosa, cualidad, acción y reacción que pertenecen a nuestro surtido básico de conceptos de lo observable. Es por esto por lo que Kant está fundamentalmente en lo cierto frente a Hume, aunque sus argumentos concretos sean defectuosos, en parte por compartir el defecto casi universal de haber tratado la cuestión en un nivel de generalidad excesivamente elevado. Sin embargo, Kant tuvo una visión certera de la idea central, una visión que quizá no sería inaceptable expresar, siguiendo en mayor o menor medida sus propias palabras, diciendo que el concepto de eficacia causal no deriva de que se tenga experiencia de un mundo de objetos, sino que es una presuposición de esa experiencia; o quizá sea mejor decir que ese concepto está ya con nosotros cuando se inicia eso que podría denominarse «experiencia».

V

Señalé más arriba que la noción de acción mecánica, experimentada u observada directamente, y la noción derivada indirectamente de fuerza física (atracción y repulsión) desempeñan un papel fundamental en la elaboración de teorías causales. Proporcionan modelos de explicación. Sin embargo, en un estadio temprano del teorizar humano encontramos vigente otro modelo. (El modelo suplementario está él mismo conectado con el modo de derivación que sugerí para las nociones generalizadas de atracción y repulsión físicas.) Me refiero al modelo de la acción y la motivación humanas por fiarnos de una conjunción constante de motivo y movimiento que hayamos observado no sabemos por qué actuamos sino en realidad como lo hacemos . Semejante idea es absurda. En líneas generales, tenemos conocimiento inmediato de lo que nos importa, de lo que hacemos o tratamos de hacer. Ese conocimiento es una especie de conocimiento causal inmediato: conocimiento de nuestros deseos y objetivos cuando nos movemos

para tratar de satisfacerlos o cumplirlos. En la medida en que podemos atribuir un efecto acontecido en el mundo al acto de un agente, en la medida en que éste (o ésta) actuó por los motivos que conocemos a partir de nuestro propio caso, en esa misma medida sentimos que podemos comprenderlo. En la medida en que podemos concebir que ciertos efectos, deseados o temidos por nosotros, se hallan dentro del poder de ciertos agentes, concebimos también que *podemos* influir para producir o evitar esos efectos en tanto que podemos proporcionar a esos agentes la motivación oportuna. Los primeros teóricos, pero no sólo ellos, conscientes de sus poderes como agentes, conscientes de los motivos existentes tras el ejercicio de esos poderes y de los vastos efectos presentes en la naturaleza —temidos o esperados, pero que no estaba en sus manos evitar o producir—, parecen haber encontrado muy fácil y natural atribuir esos efectos a agentes sobrehumanos que ejercían sus poderes, por caprichosos que sus actos debieron haberles parecido, y que actuaban por motivos no completamente extraños o inescrutables del todo. De aquí que buscaran ganarse el favor de esos agentes con honores y ofertas, con sacrificios y culto, haciendo lo que buenamente podían para tener a los dioses de su parte.

Esto era ciencia temprana, una paradigma kuhniano que ahora está pasado de moda y que es improbable que llegue a estarlo de nuevo.[20] En sí mismo, no está desprovisto del todo de razón, aunque, si se lo compara con algunas teorías posteriores y si se lo juzga por los éxitos prácticos que rinde, resulta pobre. En el presente contexto, su importancia es muy clara. Pues no puede mostrarse de forma plausible que tanto nuestro conocimiento de la eficacia causal que tienen en general los motivos como la extensión teórica de ese modelo de eficacia causal a la esfera de lo sobrehumano descansen sobre los fundamentos de Hume; es decir, sobre la observación de que «ciertos eventos ... siguen

20. Para aquellos que tengan preocupaciones ecológicas, quizá pueda encontrarse una persistente huella de esto en la sensación de culpabilidad por nuestra supuesta actitud impía, que, como especie, tenemos en este siglo hacia la naturaleza; por la cual habremos de pagar.

siempre a ciertos fenómenos, [y de] que ello sólo se debe a muchas sucesiones percibidas y comparativamente coincidentes con fenómenos anteriores». Decir esto no es, claro está, negar que podamos aprender de la motivación humana a través de la experiencia; aun imaginar que podemos aprender de la motivación divina. Pero de esta clase de aprendizaje, como de la adquisición de una concepción enriquecida de los poderes y propensiones de los seres no animados, debe decirse que presupone una conciencia, general y específica, de la propensión causal. Y habría que añadir, además, que la experiencia que se tenga dentro de este área da normalmente resultados positivos gracias a un género característico de avance en la autocomprensión o comprensión empática del cual no cabe dar explicación alguna que se parezca a la de Hume.

VI

Como es natural, las teorías de los agentes sobrehumanos, aunque nunca sin competidoras, dan lugar en última instancia a teorías que, salvo en el campo de la acción humana o animal, no hacen referencia a motivos. Las teorías que les siguieron tuvieron un mayor éxito explicativo. Las ganancias resultantes de mejorar el conocimiento de la propensión causal y del poder causal no sólo mejoraron nuestra comprensión, sino que aumentaron la certeza de la predicción y la capacidad de control. Ya hemos visto cómo las nociones de generalidad y de normalidad de acción y reacción son inseparables de las de propensión y poder causales, que son inseparables, a su vez, de las nociones de tipos de sustancia, o de las de clases naturales, y de las nociones de cualidades por las que podrán diferir unos de otros los individuos de una misma clase; y resulta fácil apreciar cómo la presión teórica y la presión práctica tenderán por igual a orientar la investigación en una cierta dirección: en la dirección que conduce de las meras regularidades a las invariabilidades, de las propensiones a las leyes estrictas. Pues la demanda de explicación no sólo la genera la ignorancia de qué circunstancias características inducían una res-

puesta característica; o de qué ejercicio característico de un poder causal producía un efecto característico. Se genera también, y con mayor patetismo, cuando no tiene lugar el efecto o la respuesta esperados, aunque existe constancia de que se daban las circunstancias oportunas o de que un poder causal característico estaba siendo ejercido; o también observando sin más que cosas dotadas de propensiones generales similares reaccionan de forma diferentes en circunstancias similares.

Todas estas presiones se hacen tangibles, por lo tanto, en el nivel de la observación ordinaria; y, como se ha indicado ya, podemos recorrer un trecho refinando nuestras concepciones de los poderes y propensiones de las cosas sin abandonar este nivel. Pero no es posible permanecer en él y satisfacer la demanda de la ley estricta. De hecho, podemos decir con confianza que cuando los cerebros dejan de funcionar los hombres mueren, y que eso es el fin; o decir que un ligero golpe de un martillo de cinco kilos romperá un vaso ordinario de cristal. Pero verdades como éstas no son lo suficientemente generales para hacer frente a la presión que ejerce la teoría. Para alcanzar proposiciones que sean suficientemente generales y que tengan también el carácter de ley estricta, debemos hacer abstracción del nivel de la observación ordinaria, de toda la complejidad de las circunstancias características propias de las situaciones particulares y remitirnos a los términos de una teoría física particular. El procedimiento es razonable, necesario de hecho. Pero señala un gran vacío existente entre nuestras explicaciones causales habituales de eventos y circunstancias particulares y la idea de una apelación explícita a la ley estricta.

Es éste un punto a propósito del cual Mill, por ejemplo, parece haber estado confundido del todo y haber confundido a sus seguidores. Considérese su explicación de la causa, «hablando filosóficamente», como «la suma total de las condiciones, positivas y negativas, tomadas conjuntamente; la totalidad de las contingencias de cada descripción de las cuales, si se actualizan, se sigue invariablemente el consecuente».[21] Por ejemplo, un hombre cae en

21. *System of Logic*, III. v.3.

un tramo de escalera con escalones de piedra cuando inicia el descenso por ella. Los escalones están resbaladizos y la mente del hombre se halla en otra parte. Esto es una explicación suficiente de su caída. Pero, obviamente, no todos los hombres que tienen preocupaciones caen en todos los tramos de escaleras con escalones resbaladizos por las que desciendan. Ni se nos ocurre formular o concebir leyes que no admitan excepciones, leyes que se atengan a *este* esquema, para incluir todos los casos como el considerado: ni tampoco se nos ocurre recurrir a «contingencias» que podamos describir de diversas formas para lograr semejante resultado. De hecho, suponemos que hay leyes mecánicas que no admiten excepciones y que son verdaderamente generales, pero que se hallan fraguadas siguiendo un patrón diferente: el patrón propio de los términos relativamente abstractos de la teoría física. No entra en nuestras perspectivas llegar a saber, ni nos interesa investigar con detenimiento, *cómo* se aplican estas otras leyes en un caso particular como el descrito. Así pues, en lo que concierne a la explicación causal ordinaria la explicación de Mill queda curiosamente lejos de la verdad.

Habiendo dicho esto, podría parecer que estoy obligado a responder a dos preguntas sobre las leyes teóricas: ¿Cómo se establecen tales leyes? ¿Y cómo se aplican en la práctica, es decir, cómo se las *usa* para obtener los efectos deseados? Porque no hay duda de que tales leyes se establecen; y no hay duda de que se las usa incomparablemente más ahora que antes. Estas preguntas pertenecen a la filosofía de la ciencia y la de la ciencia aplicada, y todo lo que se parezca a darles una respuesta adecuada queda fuera de mi competencia y del alcance de este libro. Pero para los propósitos del momento quizá sea suficiente señalar que el establecimiento de tales leyes exige, primero, la elaboración de hipótesis; y segundo, que las hipótesis sean comprobadas y que quizá se las dote de una forma cuantitativa específica, *en situaciones observacionales cuidadosamente ideadas*, —es decir, situaciones tan controladas que sea posible conocer exactamente los rasgos de la situación que afectan a la presunta ley—. (Más arriba, al referirme a la función de los modelos o de las analogías derivadas de la observación ordinaria de la eficacia causal

y la progresiva atenuación de su influencia en el curso del avance teórico, sugerí cómo se vienen a idear esas hipótesis.) Por lo que se refiere a la aplicación práctica de tales leyes, se trata también de una cuestión que exige un diseño cuidadoso: en la medida de lo posible, hay que asegurarse de que las condiciones que produzcamos respondan a determinadas especificaciones exactas *respecto de esos rasgos con los que la ley se relaciona.* Es, entonces, una verdad necesaria que si tenemos éxito en esto; si la ley de hecho vale y si nuestros cálculos son correctos, entonces y *por lo que concierne a esos rasgos* las condiciones que hemos creado producirán el resultado buscado.

No diré nada más —y me consta que es muy poco— sobre la función de las leyes que no tienen excepciones. Concibiendo, como lo hago, el ámbito natural a diferentes niveles, o desde una diversidad de puntos de vista teóricos y prácticos, podemos suponer que hay un nivel en el cual reinan leyes generales, sin excepciones, leyes susceptibles de ser descubiertas. Voces autorizadas dicen que hay otro nivel —uno inferior o más minucioso, propio de la teoría física— en el cual eso no sucede: un nivel en el que a lo sumo todo lo que podemos esperar hallar son leyes probabilísticas. Lo último que he venido haciendo es sugerir que, por lo que concierne al nivel de la explicación causal ordinaria de eventos y circunstancias particulares, nivel en el que empleamos el vocabulario descriptivo común, mejor que los vocabularios técnicos de las teorías físicas, no hay razón para pensar que nuestras explicaciones presupongan, o descansen en, la creencia de que existen leyes generales, sin excepciones, susceptibles de ser descubiertas y expresables en términos de ese vocabulario común; más aún, que no hay razón para pensar que nuestras explicaciones sean en alguna medida defectuosas por esa razón. Creo que antes he dicho lo suficiente sobre el modo en que las nociones de acción y reacción causales, de eficacia y propensión causales, entran a formar parte de nuestros conceptos comunes para explicar, si es que una explicación es necesaria, el cómo y el por qué de que esto sea así.

VII

Antes de concluir, quiero mencionar una extraña consecuencia filosófica de adherirse al punto de vista recibido acerca de la causalidad, o a un elemento esencial de esa concepción; o lo que viene a ser virtualmente lo mismo, a una consecuencia de negar las diversas maneras en que la noción de causa forma realmente parte de nuestras ideas ordinarias de las cosas. Este elemento esencial del punto de vista recibido es la doctrina de que, por lo que respecta a su contenido objetivo, la noción de causa puede reducirse a la de invariabilidad de la asociación de los tipos de acontecimiento y circunstancia. La terminología preferida al utilizar esta noción es la de las condiciones necesarias y suficientes. Así, tenemos formulaciones como la siguiente: si se dan circunstancias de un tipo, X, entonces el que acontezca un evento de un cierto tipo α es necesario y suficiente para que subsiguientemente acontezca un evento de un tipo β. El esquema es claramente equivalente a este otro: si se dan circunstancias de un tipo, X, entonces el que acontezca un evento de un tipo β es suficiente y necesario para que haya previamente acontecido un evento de un tipo α. Supongamos que se dan circunstancias del tipo X y que tienen lugar, en ese mismo orden, los eventos particulares α y β. Por lo que respecta a la necesidad y la suficiencia, no existe razón alguna para preferir decir que el evento de tipo α es una, o la, causa del evento de tipo β, en lugar de la inversa; no hay razón, de hecho, para que en absoluto distingamos entre causa y efecto en vez de admitir, por ejemplo, una relación simétrica de recíproca dependencia causal. Y, sin embargo, parecemos obstinarnos en alimentar el prejuicio que favorece esa distinción: en pensar que, mientras que las causas preceden a sus efectos o que ambos son simultáneos, los efectos nunca preceden a sus causas; y, más aún, en creer que nada de esto ha de tomarse simplemente como la consecuencia de una trivial estipulación verbal. Así pues, la doctrina recibida nos sitúa ante el problema de justificar, o cuando menos de explicar, nuestra obstinada adhesión a este punto de vista.

Sin embargo, tan pronto como le volvemos la espalda a la doctrina recibida y consideramos conjuntamente los modos en que la noción de causalidad es parte de nuestras ideas ordinarias y la asociación de esta noción con la de explicación, vemos que el presunto problema es espúreo. Consideremos los dos modelos básicos y recíprocamente relacionados 1) del ejercicio de un poder mecánico por parte de un agente físico y 2) la motivación de un agente humano; y démonos cuenta de cómo está presente el primer modelo en la denominación misma del segundo. Recuérdese cómo el estado de cosas que sigue al ejercicio del poder mecánico —al empujar y tirar— se explica por referencia a ese ejercicio; y cómo la acción humana se explica haciendo referencia a los motivos que están tras ella. Recuérdese de nuevo cómo cualquier demostración de una propensión natural se explica por las circunstancias típicas que la provocan, de las que es respuesta o reacción. Hay aquí asimetrías naturales más que suficientes para mostrar que la noción de prioridad, que de acuerdo con el punto de vista recibido es una adición trivial o un fruto del capricho, pertenece a su misma raíz. Sería extraordinario que los filósofos pudiesen llegar a un punto en que resultara problemático un rasgo tan fundamental de un concepto tan fundamental. Pero, quizá, si se piensa de nuevo en ello, habría que reconocer que este hecho forma parte de la grandeza del tema.[22]

22. Naturalmente, es cosa de ingenio describir situaciones imaginarias en términos que nos animen a pensar que es posible la causalidad hacia atrás; pero tales descripciones generalmente deben su capacidad de persuasión a una explotación perversa de conceptos que, como el de observación y el de copiar, pertenecen a nuestro esquema ordinario. Así, es evidente que tanto observar como copiar encierran dependencia causal. Es igualmente evidente la imposibilidad de copiar y observar lo que todavía no ha alcanzado la existencia. Pero las situaciones imaginarias en cuestión se describen en términos que, de forma irresistible, nos hacen tener presentes estos actos o relaciones ordinarios a la par que, por relación a ellos, sitúan sus pseudoobjetos en el futuro. El elemento esencial del truco radica en describir casos sueltos de la clase imaginada, a fin de hacerlos jugar luego contra el trasfondo conceptual normal. Con ello no niego que puedan ser descritos casos imaginarios que no exploten conceptos causales ordinarios y que, de forma parecida, nos inviten a invertir el orden temporal de la *explicación*. Pero las raíces naturales de los conceptos comunes de *eficacia causal* y *dependencia cau-*

Y ahora concluyo. Si tomamos en nuestras manos, como diría Hume, un volumen, por ejemplo una novela pasada de moda o un libro de recuerdos de viajes, que contuviera extensos pasajes de narración y descripción, puede que no hallemos en ellos muchas apariciones de la palabra «causa»; pero encontraremos sus páginas rebosantes de verbos, transitivos e intransitivos, que refieren a innumerables modos de acción y reacción causales. En general, una explicación en semejantes términos lleva consigo una explicación suficiente de las circunstancias consignadas: de por qué sucedió tal y cual cosa, de cómo vino a pasar tal y cual otra. A veces, en un texto así, la causalidad figurará con su nombre general: por ejemplo, cuando pase *abiertamente* al primer plano la noción o la pregunta por la explicación o por el modo de producción de una circunstancia particular. Y, como es natural, en un texto o contexto de otra clase la causalidad figurará bajo su nombre general, ligado a la búsqueda o al descubrimiento de los mecanismos *generales* de producción de algún tipo *general* de efecto, como cuando hablamos de la malaria o del cáncer.

¿Deberíamos decir entonces, finalmente —para acabar por donde comenzamos—, que «causa» es un nombre de una relación que mantienen en la naturaleza distintas existencias? ¿O deberíamos negar esto y considerarla más bien el nombre de una noción categorial general que invocamos en el contexto de la explicación de circunstancias particulares y del descubrimiento de mecanismos generales de producción de tipos generales de efecto? No creo que importe mucho cómo contestemos. En realidad, la adopción de la segunda de estas vías no excluye del todo la primera. Porque cuando propiamente invocamos un hecho particular o una conjunción de hechos en la explicación de otro; y cuando tanto los eventos y circunstancias particulares mencionados en el enunciado que expresa la explicación como los hechos explicados son existencias distintas, no parece que se ocasione perjuicio al-

---

sal son tan profundas que, incluso si aceptamos la explicación, no es claro que debamos considerar que empleamos los mismos conceptos, sólo que con la aplicación temporal invertida.

guno diciendo que semejantes eventos y circunstancias particulares mantienen de hecho una particular relación a la que podemos llamar causal, al margen de cómo se los describa. Aunque la relación se dé sólo porque los eventos y circunstancias particulares sean de las clases descritas en las proposiciones que explican y las proposiciones explicadas.

Capítulo 10

LIBERTAD Y NECESIDAD

Como último paso abordo ahora una cuestión que, bajo diversas formas, ha preocupado y dejado perplejos, tanto como la que más, a la parte reflexiva de la humanidad desde tiempo inmemorial: la cuestión de la libertad, o de la falta de libertad, de la voluntad humana. Como foco de la discusión elijo dos celebradas tesis de la *Etica* de Spinoza.

De acuerdo con la primera de estas tesis, el sentimiento de libertad de decisión y acción, que experimentamos cada día, no es sino una ilusión, puesto que implica una creencia que es incompatible con el reinado universal de la causalidad natural. Según la segunda tesis, este sentimiento ilusorio de libertad lo causa una combinación de dos factores: de un lado, la *conciencia* que tenemos de nuestras acciones, decisiones y deseos; y, de otra, nuestra *ignorancia* de sus causas. Ambas tesis suscitan dudas. Ofreceré razones para cuestionar, en realidad para rechazar, esas dudas.

Que tenemos un sentimiento de libertad, que necesariamente actuamos, como dice Kant, conforme a la *idea* de libertad es algo que en general se admite. Que este sentimiento encierra una creencia incompatible con el reinado universal de la causalidad natural es cosa que frecuentemente se niega. En el caso de Kant, por razones dudosamente inteligibles; en el de otros, por razones más pedestres. El compatibilista de a pie mantendrá, no que no haya presencia de causalidad en las acciones libres, sino que no haya presencia de ciertas clases de causalidad o,

como diría él, de coacción. Y en seguida estará dispuesto a ilustrar lo que quiere decir con ejemplos de fuerza física o de coerción psicológica intrusa.

Quien, partiendo de esta base, cuestione la primera tesis está obligado, si ha de ser coherente, a hacer lo mismo con la segunda: con la tesis del origen causal del sentimiento de libertad. Pues difícilmente podrá conceder que el conocimiento de las causas haga que esas causas determinen lo que antes de ser conocidas no determinaban; y seguramente tampoco querrá admitir, en lugar de ello, que ese conocimiento sea la causa de que un auténtico sentimiento de libertad se vea reemplazado por una coacción ilusoria. Así pues, según parece, debe negar que el sentimiento de libertad lo cause la ignorancia de las causas. Pero, entonces, su decencia intelectual puede hacer que se sienta obligado a dar otra explicación del origen de ese sentimiento.

¿Pueden satisfacerse estos requisitos? En un nivel al menos, sí. Los hombres no ignoran en general las causas inmediatas de sus acciones: muy a menudo saben qué combinaciones de deseo, preferencia, creencia y percepción les inducen a obrar del modo en que lo hacen. No todas sus razones son racionalizaciones. En lo concerniente a las causas más remotas de sus acciones, es decir, a las causas de sus propios deseos, disposiciones y preferencias, tienen a menudo una idea razonablemente precisa de sus fuentes, reconociendo no sólo el poder determinante que tiene en general la educación, el aprendizaje, el entorno y la herencia, sino también el de la influencia específica de este o de aquel elemento de estas fuerzas determinantes. No existe la ignorancia crasa de las causas; por ello, no cabe atribuir el sentimiento de libertad a esa ignorancia. ¿De dónde procede, entonces, ese sentimiento? O mejor, quizás, ¿en qué consiste?

Aquí sólo puedo esbozar una respuesta. Primero, deberíamos considerar que nuestros deseos y preferencias no son, en general, algo que únicamente notemos en nosotros mismos como presencias ajenas. En gran medida, *son lo que somos.* La idea gana fuerza por el hecho mismo de que haya excepciones: es decir, por la presencia ocasional en algunos sujetos de disposiciones y deseos que ellos experimentan como coerciones intrusas. Por lo que res-

pecta a éstas, no hay sentimiento de libertad; pero su ausencia tampoco puede atribuirse al conocimiento de sus causas; por el contrario, quienes sufren esas coerciones pueden sufrir también de tal ignorancia de sus causas que Spinoza consideraría esa ignorancia la fuente de su sentimiento de libertad.

En segundo lugar, deberíamos considerar la experiencia de la deliberación y ponerla en relación con la idea de que nuestros deseos y preferencias no son, en general, algo que percibamos en nosotros mismos como presencias ajenas. Un corolario de esta idea es que en la experiencia de la deliberación no somos meros espectadores de una escena en la cual, si se pone a un lado el elemento de estimación o cálculo, los deseos pugnan entre sí por imponerse, siendo nosotros el premio. Esta imagen puede resultar apropiada a veces, pero no es la imagen que mejor se adecúa a la experiencia canónica de la deliberación. Esa experiencia realza el sentimiento de nuestro yo: nos identificamos a nosotros mismos de la forma más completa en el deseo de orden superior que determina lo que llamamos nuestra elección; y es por esto por lo que la llamamos nuestra.

Finalmente, deberíamos considerar la experiencia de ser agentes. Cuando una acción básica nuestra resulta, por una ruta causal normal, de una intención específica de actuar de esa forma —intención que, a su vez, es resultado de una combinación de deseos y creencias pertinentes—, entonces no sólo tenemos conocimiento inmediato de que nuestra acción ha sido como teníamos la intención de que fuese, sino también de que ha sido ejecutada intencionadamente. Como han señalado escritores recientes de teoría de la acción, a veces puede suceder que alguien actúe tal y como intenta actuar y, sin embargo, no ejecute la acción intencionadamente. La acción puede derivar causalmente de la combinación apropiada de deseo y creencia, pero la ruta causal que lleva desde el deseo y la creencia hasta la acción puede ser la errónea. El pensamiento que anticipa la acción puede, por ejemplo, perturbarnos o enervarnos hasta tal punto que nos encontremos a nosotros mismos realizando *de manera no intencionada* precisamente esos movimientos que *teníamos la intención* de hacer, como en un famoso ejemplo del profesor David-

son, en el que un montañero suelta la cuerda que sostenía a un compañero de cordada. En tales casos está ausente la experiencia de ser agentes. Los casos son dignos de mención para subrayar el hecho de que normalmente esa experiencia está presente y para recordarnos cómo es.

He aquí, entonces, una parte al menos de la fenomenología del sentimiento de libertad. El que nos encontremos a nosotros mismos en nuestros deseos y preferencias y el que, en general, no los veamos como presencias ajenas dentro de nosotros, la experiencia de la deliberación que realza y refuerza el sentimiento de nuestro yo y la experiencia constantemente repetida de ser agentes, todo ello contribuye, quizás, a constituir el sentimiento de libertad. Al experimentarlo nosotros mismos, lo atribuimos también a los demás.

Supongamos que se reconoce que el sentimiento de libertad así entendido, experimentado en nosotros mismos y atribuido a los demás, es un hecho natural: un hecho que, en general, no está causalmente amenazado por el conocimiento de causas particulares, ni amenazado lógicamente por la creencia general en el reinado de la causalidad universal; no se halla amenazado lógicamente porque no es una creencia y, por tanto, no es incompatible con esa creencia general. Sin embargo, el sentimiento de libertad, ese hecho natural, está estrechamente vinculado a otras actitudes hacia nosotros mismos y hacia los demás, a otros sentimientos para con nosotros mismos y para con los demás y a otros conceptos que nos aplicamos a nosotros mismos y que aplicamos también a los demás. Y frecuentemente se arguye que la justificación de algunas de estas actitudes y sentimientos y la aplicación de algunos de estos conceptos exige, y nosotros vemos que exige, la verdad de creencias que *son* incompatibles con la creencia general en el reinado universal de la causalidad natural. Spinoza habla de las nociones de pecado y mérito, elogio y culpa, y de las emociones correspondientes. En general, se puede decir que lo que se discute aquí son las nociones, actitudes y sentimientos asociados al juicio moral, a la idea de premio moral. Ahora bien, es cierto que en general se piensa —podría decirse que es una tesis acerca de la conciencia moral común— que lo apropiado de estas actitudes y sentimien-

tos y la aplicabilidad de estas nociones requiere, cuando estas actitudes y nociones estén en cuestión, que el agente *pueda haber actuado de manera diferente* de como lo hizo entonces. Pero —el argumento sigue— si es verdadera la tesis del determinismo, entonces no es verdad que para cualquier agente y en cualquier ocasión el agente pudo haber actuado de manera diferente de como lo hizo en esa ocasión. Por lo tanto, si la tesis del determinismo es verdadera, las actitudes y nociones en cuestión no son nunca apropiadas.

Según esta línea de razonamiento, ¿se interpreta correctamente la tesis de la conciencia moral común? ¿Es realmente el caso que nuestra creencia en lo apropiado de las actitudes y sentimientos en cuestión, o en la justa aplicabilidad de las nociones pertinentes, depende a su vez de otras creencias que son incompatibles con la tesis determinista?

Ciertamente, es verdad que muchas veces, en el contexto del juicio moral, especialmente si es un juicio desaprobatorio, se pueden proferir las palabras: «Él podría haber actuado de otra forma», u otras palabras que digan lo mismo. Pero, cuando se las profiere, ¿son esas palabras realmente equivalentes a «No hubo impedimentos o barreras naturales suficientes, *de la clase que fuese, sin importar su complejidad*, que le impidieran actuar de otra manera»? Al igual que se lo ha parecido a otros, también a mí me parece difícil aceptar esa equivalencia. Un juicio común de esa forma equivale más bien a la negación de que haya un impedimento natural suficiente *de ciertas clases o tipos de clases específicos*. Por ejemplo, «Podría (fácilmente) haberles prestado su ayuda (en lugar de retirársela)» puede equivaler a la negación de que le falte al agente el poder muscular o los medios financieros adecuados. ¿Llevará la respuesta «Simplemente, no estaba en su modo de ser hacer tal cosa» a retractarse en tal caso de ese juicio moral? No lo creo; lleva más bien a reforzar el juicio.

Existe otra razón, igualmente familiar, para cuestionar la equivalencia propuesta. Aceptar la equivalencia le compromete a uno con el punto de vista de que la práctica de la valoración moral o bien se fundamenta racionalmente en el rechazo consciente o tácito de la tesis del determinismo o bien es causalmen-

te dependiente de ese rechazo. Pero cuando se invita a aquellos que aceptan la equivalencia a que expliquen cómo justifican las prácticas y actitudes en cuestión la creencia de que no hay causas determinantes, sus respuestas son singularmente insuficientes. Es difícil ver cómo el azar, o la creencia en el azar, podría explicar o justificar tal cosa. Y los intentos de formular la creencia en otros términos nunca han ido más allá de un sinsentido altisonante o de descripciones psicológicas que de ninguna manera resultan incompatibles con la tesis del determinismo. Nadie ha podido nunca formular de manera inteligible en qué consistiría ese estado de cosas, esa condición de la libertad, que se ha considerado necesaria para fundamentar nuestros juicios y actitudes morales. La pregunta: «Si creemos en esa condición, ¿qué es exactamente lo que creemos?» permanece incontestada y es, creo, incontestable.

Algunos de los que han encarado este hecho, pero que también han sentido, o han pensado que sentían, una tensión irreconciliable entre el reinado de la causalidad y la posesión de actitudes morales, han concluido que éstas encierran algo intrínsecamente confuso. Esta conclusión se hace eco de Spinoza.

No obstante, es una conclusión equivocada; o al menos resulta equivocado que se la extraiga de esta manera y por esa razón. Nuestra predisposición a tener actitudes o sentimientos morales es un hecho natural, como lo es el sentimiento de la libertad. He señalado que están relacionados, y ha llegado el momento de decir algo más acerca de este vínculo. Al hablar del sentimiento de libertad, lo relacioné estrechamente con el sentimiento del yo. Nuestros deseos, decisiones y acciones no se sienten en general como algo ajeno, cosas que simplemente suceden en nosotros o que nos pasan, como un dolor o un golpe. Somos los unos y las otras. Nuestra conciencia de todo ello es conciencia de nosotros mismos. Dije que atribuimos a otros ese mismo sentimiento de libertad y ese mismo sentimiento del yo. Vemos a los otros como a otros yoes; y somos conscientes de que cada uno de ellos ve así también a los demás. Pero no concluimos nada de todo esto por medio de un razonamiento analógico. A los demás los *sentimos* como a otros yoes, y lo hacemos de muy

diversas formas, ligadas íntimamente a los hechos que interesan a los hombres y a sus interacciones; y semejante diversidad es precisamente la diversidad de actitudes y emociones morales y personales que experimentamos hacia los otros; actitudes y emociones que encuentran su correlato en las que ellos tienen hacia nosotros mismos.[23] De todas o de la mayor parte de estas emociones y actitudes, no importa si dirigidas hacia nosotros mismos o hacia los demás, trata en su *Etica* el propio Spinoza. Él las considera hechos naturales, analizando sus causas y efectos con una agudeza psicológica sin igual. Este análisis no puede sino merecer admiración. Lo que me ha interesado rebatir es la tesis de que estas emociones y actitudes, junto a los sentimientos asociados de libertad, del yo y de los otros yo, descansan en una o más creencias incompatibles con la doctrina del reinado universal de la causalidad natural.

Sin embargo, es preciso hacer de nuevo una distinción. Está la tesis de que estas emociones y actitudes, junto al sentimiento de libertad, descansan en una *creencia falsa*. Y está la tesis de que este haz de sentimientos asociados descansa en la *ignoracia*: en la ignorancia de las causas reales de los deseos, las disposiciones y las acciones. Es claro que estas dos tesis son lógicamente independientes. La segunda podría ser verdadera incluso siendo falsa la primera. No sólo he rechazado antes la primera tesis sino que, en lo que respecta al sentimiento de libertad, he hecho lo mismo con la segunda. Rechacé esta otra tesis, al menos en su formulación plenamente general, razonando que podríamos tener una noción razonablemente precisa de las fuentes causales de nuestros deseos y disposiciones y de las de los demás —y también de las fuentes de nuestras acciones y de las suyas— y no tener, como resultado de este conocimiento, la menor disposición a perder el sentimiento de que esos deseos, disposiciones y acciones son algo verdaderamente nuestro (o suyo); ni a perder el sentimiento de nuestros yoes (o los de los suyos) y de nuestra libertad (o de las suyas) a propósito de esos deseos, disposiciones

23. He escrito más extensamente sobre estas actitudes en «Freedom and Resentment», *Proceedings of the British Academy* (1962), reimpreso en otros lugares.

o acciones. Mientras que, por otra parte, podríamos experimentar a veces como coerciones intrusas —respecto de las cuales no tendríamos ningún sentimiento de libertad— ciertos deseos y disposiciones de cuyas causas seríamos plenamente ignorantes y que no seríamos capaces explicar.

Es preciso, sin embargo, una mayor consideración de la segunda tesis. He hablado de una cierta clase de conocimiento no especializado que tenemos de las fuentes de las disposiciones, deseos y acciones humanos. Nos explicamos a nosotros mismos y a los demás en términos que podríamos calificar de humanos y sociales. Nos referimos a rasgos heredados, a influencias sociales, a los efectos de la educación, el aprendizaje y la experiencia, a las circunstancias particulares en que la gente se ve a sí misma. Hablamos del carácter, la personalidad y las influencias que los conforman y modifican. Podemos llegar a ser considerablemente sutiles y expertos en esta clase de conocimiento. Pero sigue siendo una clase de conocimiento relativamente vaga e inexacta; y pocos serán los que piensen que sea algo más.

Pero también podemos vernos a nosotros mismos, y lo vamos siendo en mayor medida, bajo una luz bastante diferente: a la de las ciencias físicas y biológicas. Bajo esa luz nos vemos a nosotros mismos como mecanismos genéticamente programados que tienen una complejidad inmensa, mecanismos constantemente modificados por su propia historia, que responden, en formas que cambian constantemente, in a los *inputs* sensoriales con los outputs de la conducta. La medida del desarrollo que pueden alcanzar estas ciencias no será menor que la de la complejidad de los mecanismos que debemos considerar que somos; y sólo estamos en el umbral de ese desarrollo. Sin embargo, el saber que proporcionan y prometen estas ciencias difiere en un aspecto fundamental del conocimiento de la causación del comportamiento humano del que he estado hablando; porque, por lo que respecta al primero de ambos, es un saber *exacto*. Supongamos, entonces, que fuésemos capaces de dar explicaciones causales completas del comportamiento humano, incluyendo el nuestro, en los términos de estas ciencias exactas. Supongamos, dentro de un espíritu plenamente spinozista, que pudiésemos

identificar cada pensamiento, cada sentimiento, cada impulso original a la acción, con, o como, el aspecto o correlato «mental» de algún estado físico complejo cuyas condiciones físicas suficientes pudiéramos, a su vez, determinar, remontándonos hacia atrás en estas condiciones tanto como necesitásemos o deseásemos. ¿No podría decirse, entonces, que habríamos reemplazado el conocimiento y la comprensión inadecuados e inexactos que ahora tenemos de las causas de nuestros deseos, disposiciones y acciones por otros adecuados? ¿Y no podría remover ese conocimiento adecuado las bases de los sentimiento de libertad y del yo y, por lo tanto, de las actitudes y emociones morales asociadas? ¿No reivindicaría ello la tesis de que estas últimas descansaban de hecho, si no en la ignorancia absoluta de las causas, sí al menos en un conocimiento inadecuado de ellas?

La sugerencia conlleva algunas complicaciones menores, en la medida en que ha de suponerse que factores mentales como el sentimiento de verse a uno mismo como agente o como el sentimiento de culpa tienen correlatos y causas físicas; de forma que por lo menos sería necesario imaginar el conocimiento de los funcionamientos del mecanismo provocará modificaciones sustanciales en él. Pero carece de sentido entrar en estas complicaciones, pues la pregunta que contiene la sugerencia es imposible de responder. Lo es, ya que no puede concebirse cómo se cumpliría el supuesto que da lugar a esa pregunta. *X*, por ejemplo, percibe que la última observación de *Y* ha molestado a *Z* y, deseando ahorrarle sufrimientos a *Z*, el propio *X* dice algo con la intención de cambiar el rumbo de la conversación. ¿Podemos considerar seriamente la posibilidad de dar una explicación causal completa del origen de precisamente este complejo de pensamiento, sentimiento y acción que se da en *X* exclusivamente en términos de las ciencias físicas exactas? ¿Y de toda otra muestra de comportamiento humana que tenga, digamos, la modesta complejidad de ésta? La idea es absurda; y no porque no haya mundo y tiempo suficiente para resolver tales problemas, al menos en el sentido de que no lo hay para resolver los problemas de las condiciones causales particulares de todos y cada uno de los movimientos de una hoja en la superficie de una corriente. Es

absurdo, de una forma más fundamental, porque no existe la posibilidad práctica de establecer los principios generales en los que habrían de basarse los cálculos oportunos. Esto no quiere decir que se deba negar absolutamente la existencia de correlaciones psicofísicas subyacentes incluso en casos como ésos. Significa que la idea de semejantes correlaciones, en casos así, ha de seguir siendo meramente una idea, algo desprovisto de consecuencias, vacío a efectos prácticos. Así pues, para explicar el comportamiento de *X* debemos poder recurrir a inexactitudes como: «Es ese tipo de hombre —le importa lo que *Z* pueda sentir— y lo es porque se ha criado en *esa* sociedad —y *Z* le importa porque ...»; y así sucesivamente.

Naturalmente, hay más cosas que decir sobre el alcance de las explicaciones físicas del comportamiento humano. En primer lugar, si no pudiesen establecerse las sutiles conexiones, que consideramos antes, entre el lenguaje de las ciencias exactas, por un lado, y el lenguaje de la mente y del comportamiento, por otro, *sí que podrían establecerse conexiones algo más* groseras. Muchas clases generales de dependencia de lo mental y del comportamiento respecto de lo físico son bien conocidas. Se puede modificar la percepción, simular la memoria, reducir o potenciar la agresividad, la depresión o el impulso sexual, por ejemplo, por medios químicos o eléctricos. Se puede prever un gran incremento de esta clase de conocimiento. Y el conocimiento de estas dependencias y la disponibilidad de las técnicas para sacar partido de ellas puede seguramente, en ciertos casos, contribuir a inhibir, o cuando menos a atenuar la fuerza de, esas actitudes y reacciones morales y personales cuya base es lo que está en disputa. Así pues, podría preguntarse, ¿no debería generalizarse este efecto inhibitorio? Todos los rasgos generales que se manifiestan en los episodios concretos del comportamiento humano, por muy *nuancé* que sea la descripción que estemos inclinados a dar de ellos deben tener, suponemos, una base física. Así pues, ¿por qué razón habría de confinarse el efecto inhibitorio de tal conocimiento a ciertos casos? Creo que puede encontrarse la respuesta (o los inicios de una respuesta) a tal pregunta si, en primer lugar, se percata uno del hecho de que éstos son

también los casos que estamos favorablemente dispuestos a considerar «casos para tratar». Son los casos en que los rasgos en cuestión se manifiestan de una forma que, por sí misma, tiende a inhibir las actitudes interpersonales ordinarias en favor de actitudes «objetivas». Otra parte de la respuesta consiste en la observación obvia de que la creencia general, y seguramente justificada, en la base física de la mente es muy diferente, y queda muy lejos, de ese conocimiento detallado y específico de las correspondencias psicofísicas que antes declaré imposibles. Es por estas dos razones, por lo tanto, por lo que puede decirse que nuestro conocimiento de las clases generales de dependencia de lo mental de lo físico únicamente contribuye, y tan sólo lo hace en ciertos casos, a modificar o a inhibir reacciones y actitudes morales y personales. Pero el tema es complicado y sin duda merece un tratamiento más completo que el que le reservo aquí.

La segunda observación que ha de hacerse sobre el alcance de las explicaciones físicas del comportamiento humano es la siguiente. Más arriba di un ejemplo de semejante comportamiento y lo describí en los términos humanos ordinarios de la intención y el motivo. Deseché la idea de que pudiera darse, incluso en principio, una explicación causal adecuada de tales episodios, *así descritos*, en los términos de las ciencias exactas. Pero imaginemos que nos contentásemos con abandonar la práctica de describir el comportamiento en los términos de la acción intencional y que optásemos por describirla recurriendo a los del movimiento corporal. Los principios generales de la explicación causal exacta y adecuada del comportamiento, entendido de esta manera, ya no parecerían estar más allá de nuestra comprensión; pues los mecanismos del movimiento corporal no manifiestan discontinuidad alguna con los más finos mecanismos electroquímicos de la armazón humana. Las dificultades de explicación que pudieran surgir en casos particulares no serían de una clase diferente, aunque sin duda podría haber diferencias de grado, si se los compara con las de la explicación de los movimientos de la hoja en una corriente.

Hago esta observación por un afán de completitud. Debíamos responder a la tesis de que el conocimiento de las causas del com-

portamiento socavaría una cierta gama de actitudes y sentimientos. He señalado que, dado lo que hoy conocemos, semejante conocimiento general de causas no ha tenido en realidad ese efecto. A la hipotética pregunta de si no lo produciría un conocimiento exacto o «adecuado» respondo con una distinción. En la medida en que por «comportamiento humano» entendamos la acción intencionada, ese conocimiento es imposible de lograr. Si de la descripción del conocimiento humano hubiésemos de excluir toda referencia a la creencia, al deseo y a la intención; si hubiésemos de verlo como algo que consiste en mero movimiento corporal, entonces ese conocimiento podría obtenerse en realidad. Pero esta verdad, simplemente, no tiene nada que ver con el caso que nos ocupa. Entender el comportamiento humano como algo que consiste meramente en movimiento físico excluiría *por sí solo* las actitudes y los sentimientos en cuestión; pues estas actitudes y sentimientos surgen sólo cuando el comportamiento se entiende o se experimenta como acción intencional.

Peter F. Strawson
Análisis y metafísica

Análisis y metafísica recoge básicamente las clases impartidas por Peter F. Strawson desde su cátedra de Filosofía Metafísica en el Magdalen College de la Universidad de Oxford. Después de trazar un panorama general de la filosofía analítica, una de las tradiciones más influyentes del pensamiento del siglo XX y en cuyo seno inequívocamente se sitúa su obra, el profesor Strawson, con un estilo extraordinariamente claro, nos expone algunos de sus puntos de vista fundamentales sobre la teoría del significado, del conocimiento y de la ontología. Y en los dos últimos capítulos, originalmente publicados de forma independiente, se desliza desde esta última disciplina hasta el terreno de la filosofía práctica, al abordar en ellos los tópicos de la explicación causal y del dilema entre determinismo y libertad.

Vicente Sanfélix Vidarte es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, en la que desarrolla actualmente su tarea docente e investigadora. Coautor de *Wittgenstein. Lenguaje y mundo* (1990) y editor científico de diversos libros colectivos, el más reciente de los cuales es *Las identidades del sujeto* (1997), ha colaborado en los volúmenes de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* dedicados a la mente y a la teoría del conocimiento.

ISBN 84-493-0472-5
46051
9 788449 304729

ACCESO ABIERTO

Diseño: Mario Eskenazi